

**LLUVIA DE FLORES, COSECHA DE HUESOS.  
GUACAS, BRUJERÍA E INTERCAMBIO CON LOS MUERTOS  
EN LA TRAGEDIA DE ARMERO \***

---

*Rain of Flowers, Crop of Bones. Guacas, Sorcery and  
Exchange with the Dead in Armero's Tragedy*

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA \*\*  
Universidad Externado de Colombia

\* Este artículo es resultado del trabajo adelantado por el grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, que desde principios del 2007 realiza investigaciones antropológicas alrededor de la tragedia de 1985 en el municipio de Armero, Departamento del Tolima (Colombia). Este grupo está conformado por Andrés Ospina, Mónica Cuéllar, Yolanda Cote, Johan Nieto, Luisa Arenas, Sandra Acero y Andrea Buitrago; en su origen participaron Ana María Espinosa y Santiago Balcerero. Del mismo modo, el artículo es resultado de las discusiones e informaciones sobre cultura popular en Colombia que se dieron en el desarrollo de los cursos “Técnicas avanzadas de investigación II: escritura etnográfica” de la Universidad Externado de Colombia, y “Taller de técnicas etnográficas” de la Universidad Nacional de Colombia, impartidos durante los últimos tres años. Estas dos instituciones, con el apoyo a las salidas de campo, han financiado lo que aquí presento.

\*\* lasgud@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 1 de marzo del 2009 · aprobado: 15 de mayo del 2009

RESUMEN

La razón última que la cultura popular reconoce como explicación de la Tragedia de Armero es el Destino. De las múltiples formas que el Destino adopta para manifestarse en la historia del norte del Tolima, este artículo explora la noción de entierro en su polisemia y profundidad analítica. A través del examen de la relación entre vivos y muertos, la materialidad de la brujería y las historias de guacas, el texto alcanza dos grandes conclusiones: en primer lugar, que la noción de guaca es todo un concepto espacio-temporal que permite entender la cosmología del centro de Colombia; y en segundo lugar, que en esa cosmología la relación suerte-muerte delata la persistencia de un conjunto de ideas y prácticas relativas al destino que solo en Armero, delante de 23.000 muertes, se desvelan por completo.

**Palabras clave:** *Tragedia de Armero, Nevado del Ruiz, Juan Díaz, entierro, guaca, brujería, intercambio con los muertos.*

ABSTRACT

The ultimate reason that popular culture recognizes as an explanation for the Armero Tragedy is Fate. Among the many forms adopted by Fate to manifest itself in the history of Northern Tolima, this paper explores the notion of burial in its polysemy and analytic depth. Through an analysis of the living and dead relationship, the text makes two significant conclusions: first, that the notion of guaca is an entire space-time concept that allows to understand the cosmology of Central Colombia; and second, that, in such cosmology, the relationship luck-death evidences the persistence of a set of ideas and practices related to the fate that only in Armero, in front of 23,000 deaths, is completely revealed.

**Key words:** *Armero Tragedy, Nevado del Ruiz, Juan Díaz, burial, guaca, sorcery, exchange with the dead.*

**E**l 13 de noviembre del año 2008, poco después de las once de la mañana, el caluroso mediodía vio dos helicópteros de la Policía Nacional sobrevolando el valle del Magdalena, cerca de la boca del cañón que trae al río Lagunilla. El traqueteo de las máquinas cubrió la música típica colombiana (música de cuerdas, principalmente) que acompañaba consignas en contra de la repoblación del camposanto y de su uso como tierra de ganadería y agricultura extensiva. Los visitantes de Armero salieron de la sombra de los árboles o cerraron las sombrillas o se quitaron sombreros y cachuchas. Toda actividad se paralizó en el enorme camposanto. Los peregrinos se dispusieron al acto más solemne y fugaz de cada conmemoración. Los vendedores cesaron el pregón que había empezado desde temprano, la música se detuvo y, aunque el ruido de las hélices era grande, todos experimentamos algo cercano al silencio, no solo porque no hablábamos sino porque no había nada que decir, como si todo estuviera dicho o por decirse en lo que sobrevenía. Todos miramos hacia arriba, apenas cubriéndonos un poco el sol en los ojos. Todos seguros y a la espera de lo que habría de ocurrir. Y con una amargura sin nombre en el cuerpo entero, recibimos una lluvia de pétalos que caían desde el cielo. Llovieron flores sobre la esquina del parque y la Iglesia San Lorenzo, primero; luego cerca de “la piedra”; y de nuevo sobre la esquina en donde la mayoría acababa de salir de la misa que se celebró en una iglesia sin paredes. Y mientras caían cantidades nunca suficientes de pétalos sobre el suelo de Armero, muchos empezamos a llorar. Pero eso no duró más que diez minutos.

Veintitrés años antes, la tarde se había oscurecido por una persistente lluvia de ceniza volcánica. La gente recuerda que esa arena gris al mezclarse con la lluvia torrencial de noviembre parecía una leche espesa. En Murillo, cerca del Nevado del Ruiz, se escucharon varias explosiones a eso de las nueve y quince de la noche. Luego empezaron a caer “piedras en candela”; los campesinos de los alrededores del nacimiento del Lagunilla, a 3.800 metros de altura, recuerdan que se había formado la noche más oscura y que luego, durante la lluvia de fuego, empezó a hacer tanto calor como en el Plan del Tolima, a 350 metros sobre el nivel del mar. A Juan Guillermo Garcés (1986) le dijeron en cercanías del nevado que la erupción se veía como “las noches de Parí” y que la avalancha sonaba “como un volcán”. También le dijeron

que a esa hora no esperaron “más que la muerte” y que eso fue “la cosa más miedosa”. Poco después de las once de la noche llegó la avalancha a Armero; se había alimentado con las generosas aguas y piedras de la represa de El Sirpe, cuya destrucción había sido pedida por el alcalde Ramón Antonio Rodríguez, pero en el Congreso de Colombia no le prestaron atención (Álvarez Gardezabal, 1991; González, 1986; Restrepo, 1986). Bajó la avalancha en varias “bombadas” de lodo y piedra, de hielo de glacial y ceniza volcánica, de azufre y palizadas; bajó la avalancha que iluminaba la senda serpenteante del cañón; bajó la avalancha arrasando las construcciones y sepultando a miles de habitantes. Sandra Acero (2009) ha encontrado que el Nevado del Ruiz fue humanizado y que la avalancha fue vista como parte de su cuerpo: algunos sobrevivientes cuentan que la avalancha tenía “garras” que escogieron a unos, y no a otros, de los habitantes de Armero. Se salvaron el cementerio y las casas aledañas (Rivera, 1985), en donde los muertos y los vivos permanecieron rodeados por el lodo inmundo que despedía azufre y podredumbre. A la mañana siguiente un piloto de avioneta avisó al país que Armero había desaparecido<sup>1</sup>.

Esa noche nació un niño que fue llamado Armerito, y empezó el suplicio de Omaira Sánchez. Ella murió al tercer día, quedó medioenterrada en la avalancha, y se convirtió en símbolo de Armero (Pardo, 1986). Luego empezó a hacer milagros. En enero del año siguiente circuló la idea de cambiarle el nombre al nevado y llamarlo Nevado Omaira (Caballero, 1986). Casi inmediatamente recordaron la historia de que Armero habría sido objeto de la maldición del cura Pedro María Ramírez, asesinado y arrastrado por el pueblo el 10 de abril de 1948 (Córdoba, 1982; Restrepo, 1952), y quien habría protegido el barrio de tolerancia pues las prostitutas fueron quienes le dieron “cristiana sepultura”. Recordaron también que los habitantes de Armero eran llamados *Los Matacuras* (García, 2005). Desde entonces conocemos esos acontecimientos y los que siguieron incluso años después como “la Tragedia de Armero” (Cardona, 1988). Ahora los que hablan de lo ocurrido se refieren, con disfrazada simpleza, a “la Tragedia”.

---

1 En Chinchiná, Caldas, un sector del pueblo fue arrasado por una avalancha originada por la misma erupción que se desprendió por el flanco occidental del nevado. Murieron alrededor de mil personas.

El 5 de noviembre del mismo año, el M-19<sup>2</sup> se tomó el Palacio de Justicia y el Gobierno de Belisario Betancourt suspendió su control sobre las fuerzas armadas. El Ejército Nacional se hizo cargo del manejo que se le daría a la situación. Y como parte de las medidas, desapareció a magistrados y empleados con el supuesto de que eran auxiliares de los guerrilleros; muchos de esos cuerpos, como los de “las víctimas de Armero”, fueron depositados en fosas comunes; justo igual que los muertos sin identificar que en Colombia llamamos NN. Luego de la avalancha que arrasó Armero, cuando el pueblo se reducía a un montón de cadáveres y sobrevivientes dolidos y asolados por la muerte, fue nombrado un alcalde militar, el mayor Rafael Ruiz, quien prometió hacer una nueva Brasilia en el Norte del Tolima (Unas, 1985). Su misión primera fue la de controlar la avalancha de colombianos de todos los rincones del país que se acercaron a la zona del desastre para ubicar a sus familiares o para saquear lo que quedó en pie y lo que quedó sepultado (Mendoza, 1985).

Aquellos que buscaron fortuna en la tragedia, aquellos que se enterraron en el lodo para sacar bienes o “riqueza”, fueron llamados *valancheros* o *avalancheros* (*El Tiempo*, 1985b, noviembre 19; García, 2005). Asunto paradójico: también recibieron esos nombres quienes fueron rescatados con vida de la zona del desastre; y se entiende que tenían una estrecha relación con la avalancha, como si los desenterrados del lodo fueran una suerte de hijos de ella. Todos, finalmente, víctimas o beneficiarios del volcán nevado, por enterrarse en la avalancha o por haber sido enterrados por la avalancha. Muy pronto en la memoria popular se asentó la certeza de que Armero había quedado enterrado.

En la oposición entre lo enterrado y lo desenterrado se desenvuelven las experiencias de los sobrevivientes y de los que han tenido algo que ver con el camposanto. La misma memoria popular, diluida en incontables voces, se refiere a esa población como “el finaíto Armero”, como si hubiera un difunto, un muerto, llamado Armero. A poco más de un mes de la noche trágica, el mayor Ruiz decidió que los delincuentes

---

2 El grupo guerrillero M-19 se había formado tras las elecciones de 1970 en las que el ex dictador General Gustavo Rojas Pinilla perdió la presidencia de la República por un fraude que todo el país reconoce.

en su jurisdicción pagarían sus faltas sepultando diez cadáveres (Sánchez, 1985). Los que se enterraban para sacar riquezas ahora enterrarían a los muertos de Armero: harían “entierros”, ceremonias fúnebres.

Cunden las relaciones que vinculan a Armero con la polisémica noción de “entierro”. Un entierro en el centro de Colombia puede tomar tres formas: es una ceremonia fúnebre; es un trabajo de brujería, o es una guaca. Este pasaje oscuro de los eventos —en donde confluyen nociones de diverso origen, mágicas y pragmáticas a un tiempo— es cada vez menos contado: a veces aparece, incidentalmente, en las historias pseudooficiales de lo ocurrido; en mi opinión, es la clave para entender los principios de la cosmología silenciada que soportó, en sus dos sentidos, lo que pasó en Armero.

El alcalde Ruiz no solo no contuvo la oleada de gente que llegó a la ciudad enterrada (*El Tiempo*, 1986, febrero 13), sino que permitió que sus subalternos se hicieran con parte del fabuloso botín, compuesto por la ayuda internacional y los enlodados restos de la segunda ciudad más importante del Tolima, eje de una activa vida económica y poseedora de la mayor parte de la riqueza de la región (Giraldo, 1986; González, 1986). En Chinchiná, Carlos Arturo Valencia, entonces director de la Cruz Roja, sabe que hubo muchos que “se damnificaron” y asumieron esa categoría para obtener ayuda sin ser víctimas de la avalancha. Las oleadas de valancheros saqueadores, que incluyeron algunos sobrevivientes, siguieron durante más de diez años. Estas personas buscaban las “guacas” que habrían quedado enterradas y que podían ser cosas tan variadas como las cajas fuertes de los bancos, los joyeros de las casas ricas, los muebles o los utensilios de ganadería. Poco después, la reconstrucción de Armero, que se trasladaría en parte a Lérica y en parte a Guayabal, requirió arenas de río y otros áridos que fueron llevados desde el camposanto, gigantesco depósito de tierra de avalancha. Al tiempo, empezaron a circular versiones de eventos mágicos ocurridos antes de la erupción, durante la avalancha o después de 1985 (Álvarez Gardezabal, 1991; García, 2005). Ante la incapacidad para controlar el saqueo, Armero pasó de ser Zona de Desastre, según decreto de la Presidencia de la República, a Camposanto, declaración ratificada en 1986 por el Papa Juan Pablo II. Armero se convirtió en un cementerio con cementerio: un cementerio en donde lo desenterrado, el cementerio antiguo, es lo que debería estar enterrado.

Estas informaciones pertenecen a versiones de la Tragedia, así como a personajes del drama que se desencadenó, que no han sido objeto de un análisis antropológico. Este artículo explora algunas de esas versiones y personajes en el supuesto de que contienen una teoría del mundo. Dicha teoría es el conjunto de las relaciones necesarias entre las cosas que se cruzaron en Armero. De su complejidad busco delinear las características de las relaciones entre los vivos y los muertos en Armero y las características de las relaciones entre Armero (que es el conjunto de sus vivos y sus muertos) y la causa profunda que la memoria popular reconoce como explicación última de lo ocurrido.

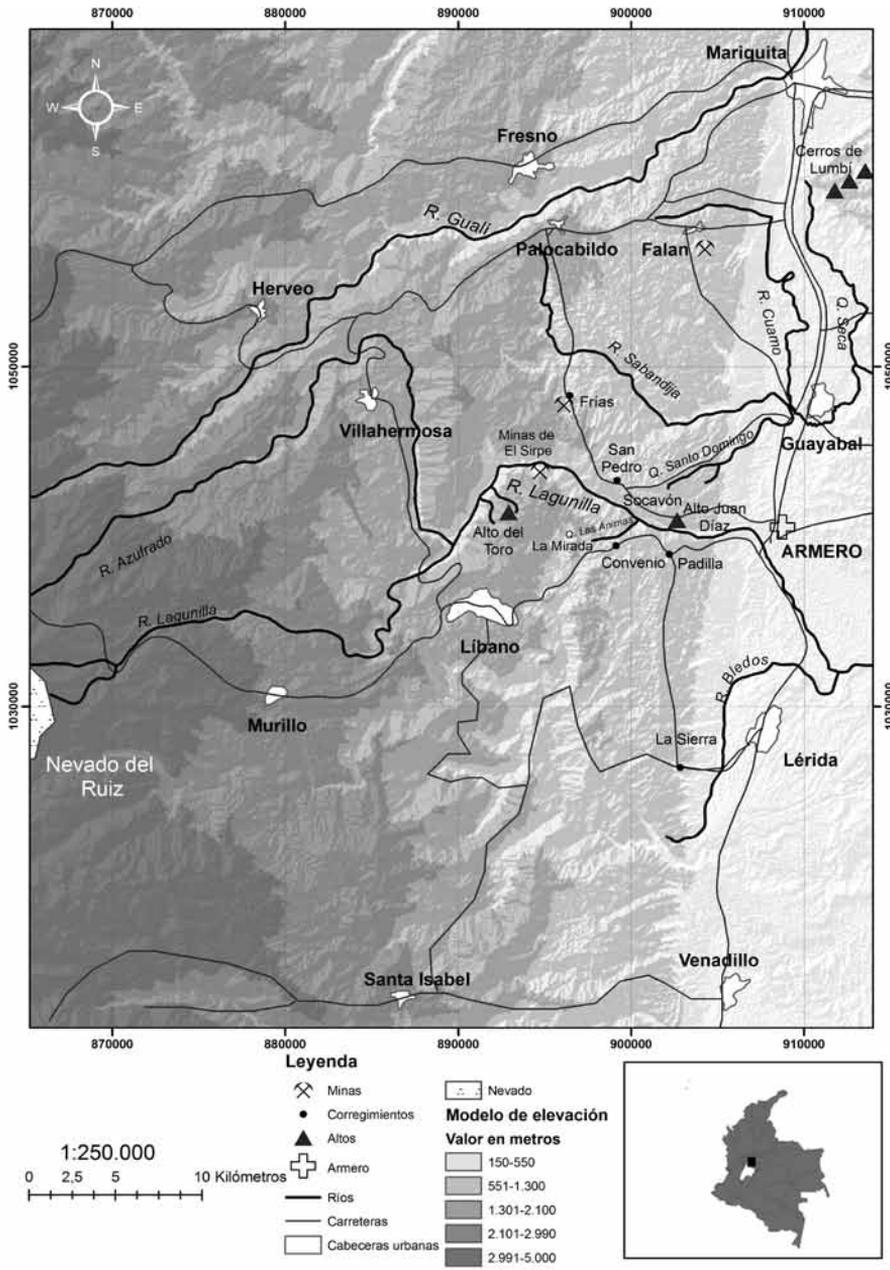
Para ello he dividido el texto en tres partes. Todas recogen informaciones de campo logradas durante los tres últimos años gracias al trabajo etnográfico en el norte del Tolima y en los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Caldas. La primera parte se concentra en las historias que afirman la existencia de guacas en la región y describen su naturaleza. La segunda aborda algunas formas de brujería en Armero y sus alrededores, y conforma la versión oculta de la relación entre los vivos y los muertos en la región. La tercera se concentra en la versión visible de la relación entre los vivos y los muertos, y se ocupa del intercambio de dones en los cementerios del centro de Colombia. Busco plantear un esquema general de análisis y una hipótesis de trabajo teórico.



El recorrido del río Lagunilla está lleno de lugares mágicos (figura 1) desde su nacimiento en el Nevado del Ruiz hasta su desembocadura en el valle del Magdalena. Forma un cañón profundo que escucha el agitado viaje de sus aguas, pero esa turbulencia solo se rinde a la mirada en algunos lugares privilegiados. En el nevado mismo, su nacimiento ocurre en una enorme garganta que grita al unísono en la altura helada. En ese lugar, hace muchos años, don Roberto Gómez soñó con un diamante resplandeciente que como una luna llena iluminaba Rosarito y La Cabaña, veredas del municipio de Murillo. Según don Roberto, conocedor de las trochas del páramo y curtido en las lides del campo, ese sueño fue señal de una guaca escondida en el Nevado del Ruiz. Más abajo en el curso del río (cerca de su confluencia con el Azufrado), en una vereda llamada La Primavera, cuentan de la cueva en la que el habitual tesoro es custodiado por un toro de oro. Poco más abajo, El Sirpe, vereda de El Líbano, es objeto de la incesante búsqueda del oro y epicentro de experiencias relacionadas

Figura 1

Lugares mágicos en el norte del Tolima



con la Tragedia. Y más abajo aún, sobre la desembocadura al llano, encontramos la fantástica historia de Juan Díaz, el cerro desabrigado que contiene la fortuna de Juan Díaz Jaramillo. Empezaré por este último.

Juan Díaz, según la memoria oral de la región, es un hombre viejo que solía aparecerse en los alrededores del cerro y que invitaba a sus elegidos a ingresar en él por una puerta que se abre únicamente durante Semana Santa (Pardo, 1947). Una vez dentro, los elegidos ven que todos sus muebles y utensilios son de oro. También dicen que es un mohán. Otras veces se lo encuentran en los caminos en donde su generosidad es ambigua, ya que en relación con lo que podría, da solo unos cigarrillos de oro o unas cuantas monedas de oro. La gente sabe una historia larga que lo asocia con hormigas arrieras, oro en polvo y, sobre todo, avalanchas o volcanes. Es él, cuando “se pone como un azogue”<sup>3</sup>, quien produce los volcanes (Pardo, 1947). En el centro de Colombia la gente llama volcán a todo movimiento de la tierra; un volcán es “cuando la tierra se vuelca”. Don Aurelio Huertas, en el corregimiento San Pedro (Guayabal), dice que Juan Díaz es dueño de medio mundo, y que él lo vio cuando era niño, en Cundinamarca, al otro lado del valle del Magdalena. Don Héctor Rico, en la vereda Partidas, dice que Juan Díaz era un cacique y deja en el aire la duda de si era un cacique indio o un español que se volvió cacique. Don Héctor Barragán dice que era un español muy malo que por temor a Simón Bolívar se internó en las montañas de la Cordillera Central. Don Aurelio Huertas sabe que Juan Díaz hace que la tierra dé botes para irse con sus riquezas, que guarda en los cerros. Al mover las guacas por debajo de la superficie, la tierra se vuelca, y la gente dice que la guaca se fue o que se corrió o que el mohán se la llevó. Para don Aurelio, todos los cerros de Cundinamarca y el norte del Tolima son de Juan Díaz. Por eso va del uno al otro, y en el cerro Juan Díaz de los alrededores de Armero, Juan Díaz no tuvo más que una de sus casas. En el costado norte del río algunas personas dicen que Juan Díaz se fue para Frías, un poblado minero que pertenece al municipio de Falan. En el costado sur, aún ven a Juan Díaz sobre el cerro. Don Santos González sabe que Juan Díaz es el guardián de todas las riquezas del mundo (cfr. Velandia, 1993).

---

3 Azogue es el mercurio. Este elemento es usado en el beneficio de las minas de oro y plata. Ocasiona ataques de nervios y temblores en los mineros. Cuando alguien se exalta o se pone furioso, se dice que “se pone como un azogue”.

Juan Díaz Jaramillo aparece en la historia colonial muy avanzada del siglo XVI. Fue un soldado español de poco nombre que pasó por México y Perú. Fue dueño de tierras en el prolongado paisaje de las cordilleras que enmarcan el valle del Magdalena y tuvo una casa magnífica en la ciudad de Tocaima (AGN, 1557; Carranza, 1941; Pérez de Vargas, 1993-1995: 391). Encontró unas minas de oro (Flores de Ocaíz, 1990) que lo hicieron tan rico que pudo prestar dinero al Rey de España a través de Gonzalo Jiménez de Quesada (AHN, 1940: 19). Después de convivir por cerca de veinte años con una india de Quito, Elvira, quiso ingresar en la aristocracia colonial al casarse con Francisca Ortiz. No obstante, la clave de su fortuna y su tragedia radica en las razones que lo trajeron, precisamente, a las inmediaciones del Alto Juan Díaz. Esas razones, estrechamente ligadas a su vida con Elvira, son dos, aunque parecen la misma: la búsqueda de riqueza y el hallazgo de guacas. Porque la búsqueda de la riqueza podría prescindir de tocar las guacas, pero el hallazgo de guacas, que es un medio para encontrar riqueza, siempre “enguaca” al descubridor. Juan Díaz llegó al Nuevo Reino desde Manta, en Ecuador, en donde supo la historia de la gran esmeralda, que sería originaria del Nuevo Reino, y era adorada como Guaca (Cieza de León, 1995) por los mismos indios entre los que circulaba la historia de un hombre dorado cubierto con oro en polvo sobre una laguna llena de oro (Castellanos, 1997). Esa laguna, como la esmeralda, era Guaca. Tenemos entonces cuatro elementos relacionados: guacas, esmeraldas, laguna y oro en polvo. Y Juan Díaz llegó al río entonces llamado “de la Lagunilla”, y lo remontó hasta las quebradas La Esmeralda y El Dorado (cfr. Suárez Guava, 2008).

Al parecer, Juan Díaz se benefició de unas minas de oro absolutamente ricas, y quiso mantenerlas en secreto. Las minas, por los indicios que evaluamos en otro lugar, estarían en cercanías del cerro o en El Sirpe (remontando el curso del río); según cuenta la memoria colonial, la minas le habrían dado tanto oro a Juan Díaz que este lo medía por fanegas, como si fuera tierra para la construcción de casas. Una avalancha ocurrida en 1581 en el río Bogotá inundó el “palacio” del personaje histórico y desde entonces su riqueza proverbial desapareció rápidamente (Pardo, 1947; Rivas, 1983; Santa Gertrudis, 1970). Esa avalancha se mezcló en la memoria colonial con otra ocurrida por la erupción del Nevado del Ruiz, en ese entonces llamado Volcán de Cartago, en el año

1595 (Suárez, 2008). Aunque el personaje histórico había muerto en 1579, según los documentos sobre la larga disputa por su herencia (BLAA, 1573-1641), la memoria colonial lo necesitaba vivo para que viera desaparecer su fortuna, para que quedara enterrado en la avalancha y para que desde entonces se volviera gobernante de las avalanchas y volcanes. Otra tesis es que incluso antes de 1579 Juan Díaz había sido víctima de su fortuna y ocasionaba volcanes cuando se ponía como un azogue.

La memoria única de esas dos avalanchas —aunque podemos decir que fueron la misma, ya que tuvieron los mismos efectos— se conserva en las estribaciones de la Cordillera Central, a la altura de Armero. En esa memoria, el contacto con el oro de guaca, o la maldición prevista por un cura y proferida por su propio padre (Pardo, 1947), hace de Juan Díaz un “encanto” o un “encantado”: es encanto el hombre viejo que paga con cigarrillos de oro; es encantado el cerro lleno de oro. Entender la noción de *encanto* es fundamental para aproximarse a esta teoría de mundo; una aproximación anterior (Suárez, 2008: 277-278) argumentó que:

Hay dos grandes tipos de encantados: los accidentes del paisaje y los seres vivos. Cuando es un accidente del paisaje (laguna, cerro o quebrada), está encantado porque tiene oro y su condición se manifiesta en fenómenos antinaturales que animan lo inanimado: hay bujidos o bramidos, desplazamientos excepcionales del agua o de la tierra y crecimientos intempestivos del caudal o erupciones de tierra. En estos casos se habla de lagunas bravas, de cerros bravos o de quebradas traicioneras. Cuando el encantado es un ser vivo se ve de color dorado o amarillo y luce como un muñeco, un ser inanimado. Cuando hay un encantado, entonces, o se anima lo que no está vivo o aparece inanimado lo que está con vida. Sin embargo, cuando se refieren a accidentes del paisaje la gente dice que esa laguna o ese cerro “están encantados”. Cuando se refieren a un ser vivo lo llaman directamente “encantado”.

O, simplemente, *encanto*<sup>4</sup>. En cualquier caso, Juan Díaz es víctima del oro que atesora, de la guaca que encontró, del “encanto” contenido en la guaca. A Juan Díaz la guaca lo enguacó, lo llenó de guaca al

---

4 Sobre la noción de *encanto* puede consultarse a Morales (2001), Victorino (2004) y Carrillo (1997).

metérsele por dentro. Y “eso” de la guaca que lo convirtió en encanto y encantado es “el encanto” que tiene la guaca. Juan Díaz es víctima del encanto, es su presa. El encanto es una fuerza contenida en la riqueza.

En su condición de encanto o encantado, Juan Díaz fue remontando la Cordillera Central hasta ocupar el lugar más prominente en ella. Dicen en Padilla (Lérida), en La Mesa de Juan Díaz (Hurtado, 2008), en San Pedro, que Juan Díaz es el mismo nevado que arrasó Armero. En Murillo y en las veredas del páramo cuentan esta misma historia con algunas variaciones, pero allí Juan Díaz cambia de nombre: es conocido como Juan Ruiz y es, como en todas partes, el accidente geográfico, un personaje oculto en el cerro y un hombre viejo que vaga por el campo. En Villahermosa es conocido como Luis Ruiz y cuando se refieren a él lo relacionan con María la Parda, o María Pardo, una mujer-laguna del páramo.

Dos volcanes recientes que hizo Juan Díaz juntaron tierra y piedras de ambos costados del cañón del Lagunilla y formaron una laguna, también la llaman represa, en la que los habitantes de la región han visto patos de oro. Esos patos de oro son, dice la gente, encantos. Cuentan que a mediados de este año se ahogó un hombre que quiso agarrar esa guaca. Y en Padilla, corregimiento situado en el costado sur del río, en su desembocadura misma al llano, don Santos González y doña Ana Julia Díaz, quienes hace siete años se convirtieron e ingresaron al evangelio, cuentan que en el lugar se está formando “un nevado”<sup>5</sup>. Ellos dicen que se sabe porque el sitio permanece con nubes como las que se ven en Murillo, cerca del Nevado del Ruiz. En el río se está formando el nevado que se nota sobre todo en los días fríos. Las nubes son producto del “yelo”<sup>6</sup> y “hacen que el yelo se aumente”. Se forma yelo en el fondo del cañón, que debe estar a unos 600 metros sobre el nivel del mar. Ese mismo yelo apareció hace unos veinte años en el cerro Lumbí, en Mariquita, según contó doña Teresa Acosta, vendedora de flores en el cementerio. Ella dice que en ese lugar se estaba formando un nevado que tuvieron que “desterrar” echándole mucha sal. Allí mismo, explica, funcionaba una guarnición militar, pero la trasladaron porque hay una casa embrujada<sup>7</sup>. En San Pedro, la gente cuenta que

5 La antropóloga Claudia Platarrueda Vanegas, fue quien llamó mi atención sobre la formación de los “nevados” en el norte del Tolima.

6 El *yelo* parece compartir algunas características con el hielo, pero es una categoría más amplia.

7 Su nieta habla de un lugar cercano, San Vicente de la Guaca, en donde un

poco después de la Tragedia, se empezó a formar un nevado entre Armero y Guayabal y que “lo desterraron” con muchos bultos de sal.

En estas narraciones, la acción violenta que evita la formación de los nevados parece corresponder con la necesidad de evitar que se asienten definitivamente (siempre “se está formando”), y por eso los “destierran”. En el caso de los nevados que se estaban formando en Mariquita y Armero, un problema adicional parecía tener que ver con la presencia de la brujería. La narrativa de Mariquita señala la casa embrujada en el Lumbí y la presencia de un brujo en Armero. Don Javier Rodríguez, conductor de uno de los *jeeps* que viajan entre Guayabal y San Pedro, muestra en las mañanas de noviembre el plan del Tolima desde el Alto Juan Díaz y explica que si esas nubes que cubren Armero se quedaran por mucho tiempo, se formaría un nevado. Así, para avanzar sobre una definición preliminar, un nevado es un gran depósito de hielo. Un corolario es que puede estar asociado a la presencia de una guaca; otro es que puede estar asociado a la brujería.

El nevado que se está formando en la base del Alto Juan Díaz es producto de la confluencia de dos guacas, y es una acumulación de hielo. Es difícil determinar la naturaleza del hielo. La gente de la región habla de dos clases: hielo de guaca y hielo de muerto. Parece ser el humor frío que se desprende del oro o de los huesos, y resulta malsano. También es cierta su relación con la acumulación de agua (en nubes, en lagunas o en represas). Se sabe que su efecto cambia según su origen: cuando es hielo de guaca se le relaciona con heridas que no sanan y que “salen” por el contacto directo con la guaca; el hielo de muerto es un vaho que sube de los huesos del muerto, impregna la tierra de cementerio y “seca” a quienes ataca. Cuando hablan de guacas, las personas se refieren a su “picadura”: dicen que la guaca “pica” o “flecha”. También se dice que el agua, en determinados contextos, “pica”. Por eso, el que busca guacas sabe mucho de las precauciones que hay que tener.

Buscar y agarrar guacas en la cuenca del Lagunilla es una actividad exclusivamente masculina. Los hombres que se dedican o se han dedicado a esto, lo llaman “trabajo”. La mayoría de los que conocen las estrategias para atrapar guacas también saben atrapar brujas y

---

toro-hombre custodiaba el tesoro. Ambas saben que un túnel subterráneo comunica el centro del cerro Lumbí con la iglesia de Mariquita.

son seres mágicos. Parte de su magia consiste en el control que tienen de “los nervios”, lo que les permite soportar “el susto”; el conocimiento mágico está distribuido en “secretos” y “contras”<sup>8</sup>. En Santa Isabel, cerca del nevado con el mismo nombre, hará unos cuarenta años, don Helí Valero escuchó la historia de don Jesús Garzón, un hombre recio, un “viejo resabiado” que se fue de noche a un sitio en donde “asustaban”. El viejo, dice don Helí, era de esa “gente antigua” que a nada temía. Se compró media botella de aguardiente y se fue en su mula. Supo del sitio porque vio un ataúd en medio del camino, entonces la mula se encabritó. El viejo se bajó de la bestia, sacó una “puñaleta con cruzero” (una daga en forma de cruz) y la clavó en el suelo al lado del ataúd. Sacó la botella de aguardiente y se sentó a tomar hasta la mañana siguiente. En la madrugada, dice don Helí, el ataúd empezó a moverse como queriendo deshacerse de lo que lo detenía, “se abatanaba como una serpiente cuando se le da juguete”. El viejo no se inmutó. Y cuando clareó el sol apareció echada en el piso una mujer desnuda, una bruja que le dijo al viejo Jesús Garzón el lugar en donde había una guaca. El problema que esperaba a don Jesús era el manejo del yelo.

El yelo de guaca, a diferencia del de muerto, ataca la superficie del cuerpo de quien la toca sin las precauciones debidas. Cuentan, en Murillo, que una guaca que encontraron en la cuenca alta del Lagunilla tenía la forma de un soldado. Un hombre rico engañó a un trabajador pobre que la había encontrado mientras hacía un hueco para una cerca. Le quitó con embustes “el soldadito de oro”, y por eso al hombre rico “le salió” una llaga incurable en una pierna. Para evitar que la llaga se extendiera por toda su pierna tuvo que empezar a hacer infusiones de guaca y a bañarse la pierna con el agua. No podía vender la guaca y la llaga que le salió fue producto del yelo de la guaca<sup>9</sup>. El yelo de guaca se puede heredar si se hereda la guaca. La gente suele decir que estas heridas “le salen” al afectado, con el supuesto de que ya estaban en su cuerpo. Son todo un estigma que surge por el contacto

---

8 A partir de uno de los hallazgos de su prolongado trabajo de campo, Ospina (2009) afirma que el brujo, o aquel que se enfrenta a la brujería, debe tener un corazón fuerte.

9 El *Diccionario de autoridades* de la Real Academia Española (1734: 418) dice que *llaga*, metafóricamente, “significa cualquier daño o infortunio, que causa pena, dolor y pesadumbre”.

directo de la piel con el oro de guaca. La gente, a través de experiencias como esta, explica que al “agarrar” una guaca hay que tener una “contra”. Las incontables historias de tunjos o encantos en el Lagunilla permiten identificar, por lo menos, cinco formas de agarrar la guaca: con un puñado de sal, con la camisa empapada en sudor, con orines, con aguardiente y con saliva<sup>10</sup>.

Con todo, agarrar una guaca, más que de conocimiento, es una cuestión de suerte. La gente dice que “una guaca no es del que la busca, sino del que la encuentra”. La gente sabe que ha sido elegida por una guaca si es testigo de las señas que la guaca deja. Esto no garantiza que la puedan agarrar, deben tener los cuidados del caso (siempre tener sal a mano) y, sobre todo, deben evitar la ambición y la envidia. También debe saber “el secreto”. Esto sería suficiente para que las personas fueran solas en busca de guacas, pero siempre prefieren ir con uno o más acompañantes, siempre en números impares. Cuando se adelanta una expedición en busca de guacas y a uno de los involucrados “le da” envidia o ambición, la guaca se entierra más o se va, formando un volcán. Ambición y envidia son sentimientos que deben ocultar sus portadores pero que las guacas pueden identificar.

En cualquier caso, encontrar una guaca constituye un don ambiguo. Por una parte, el cambio abrupto de la condición social del beneficiario empieza a ser visto como señal de un pacto con el Diablo, quien es el que puede ver dónde están las guacas. Por otra, todo beneficiario del oro de guaca tiene un futuro oscuro. El oro de guaca, dice la gente, se acaba rápido, esa fortuna intempestiva se agota tan pronto como llega. Esa fortuna momentánea trae “ruina”; suele acarrear muertes dolorosas o accidentales. En caso contrario, como le ocurrió al que se quedó con el soldado de oro, agarrar una guaca constituye una condena. Esa estrecha relación entre el oro de guaca y la promesa de la muerte se debe a la extraña naturaleza del oro de guaca, en particular, y del oro en general.

Examinemos la teoría del oro en la región. El oro puede hallarse en estado salvaje o culto. Cuando es culto, se dice también que está “curado”, transformado por la mano humana. Y cuando ha sido culto y vuelve a la tierra por ser enterrado o haberse perdido, regresa paulatinamente a su estado natural o salvaje, pero con la capacidad para adoptar formas

---

<sup>10</sup> En el sur de Colombia los elementos fundamentales son el tabaco y el aguardiente.

culturales. El oro siempre quiere volver a la tierra. El proceso de renaturalización puede acelerarse si entra en contacto con el agua. Don Aurelio Huertas dice que se va con el agua y empieza a tener vida propia. En ese momento ha muerto dos veces: primero, murió de su estado natural y, luego, murió de su estado cultural<sup>11</sup>. Ahora, puede crecer y moverse. Y sólo mágicamente puede morir su tercera muerte: cuando con “una contra” y el corazón limpio u oculto (no olvidemos que el oro, cuando es guaca, reconoce la envidia y la ambición) se rinde en las manos del guaquero. Otra forma, también mágica, como muere el oro de guaca, es mostrándose en un juego galante, es enamorándose: el oro de guaca seduce al elegido mostrándose como un “encanto”. Sin embargo, como es caprichoso, suele seducir y desaparecer al objeto de su atención, lo rapta. En ambos casos puede ocurrir que una vez atrapado se convierta en oro en polvo o conserve la forma del encanto. Otras veces parece que el oro se deja atrapar, pero al contacto con la mano humana se transforma en “un montón de sal”. En todos estos casos el tiempo mostrará que esa suerte está preñada de muerte, el infortunio ronda al beneficiario.

La razón por la cual la guaca pica y transmite el yelo pareciera ser, según lo dicho, el contacto del oro con los muertos. También puede ser el sacrificio ritual del oro mismo, su muerte en el ámbito de la cultura. Sin embargo, don Argemiro Pineda y don Roberto Gómez están de acuerdo con que el oro siempre tiene una condición especial; desde siempre, incluso antes de su ingreso en la cultura en razón de la metalurgia, está vivo. Por ende, el oro nunca muere y siempre hace daño. En Murillo, por ejemplo, saben que es peligroso meterse objetos de oro en la boca; doña Berta Pompeyo, dueña del Hotel Manizales, dice que es a causa del yelo, ya que el oro nunca está suficientemente curado. A todas luces, el oro tiene “encanto” desde siempre. Cuando don Argemiro explica que el oro y la esmeralda son los únicos metales vivos, pero guarda la certeza de que esa vida es peligrosa, está asegurando que hay vida que puede caber en lo muerto. Esa vida se manifiesta en el movimiento del oro y la esmeralda. En general, pareciera que “todo lo que se mueve” está vivo y es dotado, además, de carácter<sup>12</sup>. El oro y

11 Esta parte de mi análisis se ha inspirado en la discusión de Páramo Bonilla (2009) y Caro Baroja (1968) acerca de la desnaturalización de Lope de Aguirre.

12 Lo mismo ocurre con el río Lagunilla, que “es traicionero” (como muchos ríos en Colombia) y el Nevado del Ruiz, que “mandó la avalancha” (cfr. Acero, 2009).

la esmeralda son “celosos”. Esa condición, por otra parte, impide que puedan tocarse con facilidad. Don Helí Valero, en su preciosa descripción de la zona esmeraldera de Colombia (2008: 222), cuenta que las esmeraldas que caen al piso desaparecen porque “tienen un misterio”.

Debemos preguntarnos por qué pica el oro que no ha muerto en la cultura, por qué tiene yelo el oro de veta, el que forma las columnas que, según don Roberto Gómez, sostienen el Nevado del Ruiz. Quedemos, por lo pronto, en que el oro es depósito, como los cuerpos de los muertos, de yelo. Y allí donde hay mucho oro hay mucho yelo. Un depósito de yelo es el nevado que se encuentra en la represa que formaron los volcanes de Juan Díaz, muy cerca de la desembocadura del Lagunilla al llano. Pero el oro es también depósito de encanto, y donde hay mucho oro hay mucho encanto. Además, el Nevado del Ruiz, causante de la Tragedia, al ser la casa de Juan Díaz —o Juan Díaz mismo que está cubierto de oro y lleno de oro—, está encantado y es un depósito de encanto. Por ende, el Nevado del Ruiz es un depósito de yelo y de encanto.

Otro depósito de yelo y de encanto debió existir en la laguna de El Sirpe, que se formó en 1984 y fue objeto de los desesperados esfuerzos de Ramón Rodríguez para que fuera dinamitada. La represa de El Sirpe, culpable de la Tragedia de 1985, según múltiples versiones de sobrevivientes y habitantes de la región, se formó debido a un temblor que produjo el deslizamiento de una enorme masa de tierra. Un alud descendió por las faldas del Alto del Toro y taponó la corriente del río Lagunilla. El agua inundó la represa y luego encontró salida sin arrastrar las rocas que la taponaban. La gente del corregimiento de San Pedro dice que en ese lugar se formó una laguna, y explican que tuvo su origen en “un volcán”. La represa de El Sirpe se llamó así por la vereda donde se formó. Dicen los que la conocieron que entre las muchas piedras que bajaron del alto había una especialmente grande, capaz de sostener un helicóptero. Incluso hay versiones según las cuales el helicóptero del gobierno aterrizó en la piedra, y los expertos concluyeron que no representaba peligro alguno para Armero.

Hay otras memorias de El Sirpe. Orlando Tinoco, conocido como *El Mago* en cercanías de San Pedro, dice que en la represa la gente veía animalitos de oro. Don Javier Rodríguez, que de noche vive en San Pedro y de día en Guayabal, cuenta que veían un toro de oro que en

las noches se paraba sobre la piedra más grande de la represa. Los habitantes del costado norte del río (El Sirpe queda al sur) veían al otro lado un resplandor y saben que El Sirpe se formó por el movimiento de un entierro. La noche del 13 de noviembre, doña María del Carmen de Pérez, habitante del cañón del Lagunilla y nacida en Caparrapí (Cundinamarca), vio la guaca que iluminó el cañón entero y se unió a las muchas otras que bajaban en la avalancha; la misma que, desde más arriba, en la misma montaña, vio doña Crescencia de Torres.

La zona de El Sirpe es conocida por la antigua explotación de minas de oro<sup>13</sup>. Más que interesarse en la historia de las guacas, la gente se concentra en la noticia de una viga de oro que se transforma en viga de plata y comunica El Sirpe con Frías, en donde las minas se encuentran abandonadas y en sus ruinas se ha instalado el cementerio. En El Sirpe, al contrario, las minas han cobrado nueva vida y son un lugar custodiado por grupos armados irregulares. Doña Ana Julia, la jovial evangélica de Padilla, asegura que esas minas son de Juan Díaz. La maltrecha carretera que va a El Sirpe se desprende de El Convenio, una pequeña población entre el cruce de Armero y El Líbano. A veinte minutos de las minas, La Mirada es un conglomerado de casas con una inusitada cantidad de tiendas desde donde se observa el imponente cañón del Lagunilla. A lo lejos, los cementerios de San Pedro y Socavón, en lugares altos como todos los de la región, se ven diminutos como montecitos rojos en medio del verde reseco que los rodea. En una tienda, amablemente, nos advierten que en las minas no hay nada que ver. Y durante el retorno por la carretera destapada los viajeros se dan cuenta de que están siendo vigilados. Camiones de carga sin placas y guiados por escoltas disgustados se dirigen lentamente hacia El Sirpe, más allá de La Mirada. En El Líbano circula el rumor de que los trabajadores de las minas son traídos de otras partes, sobre todo de Antioquia, y dicen que sus escandalosos gustos son incómodos. En otra población del norte del Tolima se tiene por cierta la noticia de que si alguien trabaja en esas minas obtiene dinero fácil y rápido. Sin embargo, no puede salirse de ese trabajo: o sale muerto o tiene que desaparecer por mucho tiempo (lo cual es otra forma de morir). Aunque todos saben dónde están, las minas de El Sirpe (como las guacas) se

---

13 Sobre la historia de la minería en la región véase Moreno (2006).

dejan ver por pocos, y tocar ese oro es peligroso: se paga con la muerte biológica o con la muerte social.

Las vigas subterráneas que explotan en El Sirpe son referidas con frecuencia en la región. En Padilla la gente cuenta sobre la existencia de unas gigantescas vigas que comunican el Nevado del Ruiz con la zona esmeraldera del departamento de Boyacá. El recorrido de las vigas que han sido explotadas es marcado por túneles labrados en las montañas del norte del Tolima. En esos socavones abandonados, los campesinos esperan reencontrar las vetas y enguacarse. Son sitios silenciosos, cubiertos por el monte, en donde pocos se atreven a entrar. Son lugares peligrosos donde la gente tiene los mismos cuidados que con las guacas. Si acaso tienen oro, el oro de esos socavones es guaca. Pero por estar tan adentro de la tierra de modo antinatural, todo socavón es tumba.

En Líbano, un antiguo habitante de El Sirpe cuenta que un magnífico toro de oro custodia el tesoro oculto en la montaña. Esa misma memoria tiene don Argemiro Pineda de cuando viajaba hasta Armero. Hoy en día casi no se conoce el Alto del Toro, ni siquiera en La Mirada me hablaron mucho de él; en El Líbano poco se sabe de la razón por la cual el monte Tauro domina la ciudad. Sin embargo, no deja de llamar la atención que en el Alto del Toro nazcan las quebradas La Esmeralda y El Dorado, y que estas desemboquen al Lagunilla en la vereda El Sirpe, en donde se formó la laguna (que también debió ser considerada nevado) a la que culpan de la catástrofe de Armero.

Aunque tímidamente, el toro ingresa en esta cosmología. Aparece asociado con el oro de guaca, el oro de veta, las esmeraldas, los cerros y las lagunas. Pero también con el cerro-laguna, por excelencia: el Nevado del Ruiz. Como el oro, podemos decir que el toro sufre la ambigüedad de lo que es a un tiempo producto de la naturaleza y de la mano del hombre. El toro es víctima de la naturaleza (el encanto del oro) y de la mano del hombre (la domesticación). Los toros que cuidan las guacas en el centro de Colombia son siempre ganado mostrenco; el encanto es un toro tan abandonado por la cultura como el oro de guaca. En la avalancha de la quebrada Las Nereidas (en el costado occidental del Nevado del Ruiz), ocurrida hace más de cien años según la cuidadosa memoria que conserva don Roberto Gómez, bajó del Nevado un becerro de oro. En otros lugares del centro de Colombia he

escuchado la misma historia de un volcán comandado por un toro o una yunta de bueyes de oro<sup>14</sup>. Pero como en el caso del oro y la esmeralda, podría ser que la cultura considere que, esencialmente, el toro “tiene un misterio”. Respecto al toro es equívoco preguntarse si el misterio radica en la pareja encanto-yelo. Más interesante que la relación entre el toro y el oro, es la relación entre el toro y la guaca.

Un toro de oro es una guaca y custodia una guaca, y un toro mostrenco puede ser una seña de guaca. Don Argemiro Pineda, quien fue arriero desde niño en el Páramo del Ruiz, enseña que en el páramo existen unos lugares llamados cochales, que son zonas inundadas. El término está emparentado con la palabra quechua *cocha*, que significa ‘laguna’. Cuando los toros padrones (aquellos que no han sido castrados y por eso son fértiles) quedan atrapados en los cochales, se dice que se enguacan. Los campesinos dicen que el toro se enguacó y ya no hay nada que hacer; cuando un toro se enguaca se mete dentro de la tierra y se queda encantado. Esos mismos toros, todos cubiertos de oro, bajan comandando avalanchas. Un toro padrón es una guaca en potencia. El profesor de secundaria Ignacio Torres, quien enseña en el Colegio El Carmen, recuerda que la gente creía haber visto un toro de oro que bajaba en la avalancha de 1985, pero él cree que se trataba de un carrotanque de gasolina que se había incendiado. La gente, sin embargo, sigue viendo toros encantados y al frente de las avalanchas. El toro, en la versión de la gente que ha sido testigo de su acción o ha crecido en un universo en el que este tipo de eventos y seres es posible, pudo haber bajado desde el mismo Páramo del Ruiz, escenario de incontables contactos entre los colonos y el ganado mostrenco, o pudo haberse unido a la avalancha en La Primavera, una vereda de Villahermosa que limita con el río.

En una cueva que da al cañón del Lagunilla y cuya entrada está en donde termina el Plan de Primavera, hará unos cinco años (en el 2004), un señor Alberto, ya mayor, vio un toro de oro. Él intuía que en ese antiguo socavón, vestigio de la dilatada historia minera de la región, debía haber alguna riqueza. Trató de convencer a alguno de sus vecinos (quienes me contaron la historia), pero nadie lo acompañó.

---

14 Este motivo andino, el toro asociado con avalanchas y lagunas en las que se esconde una ciudad de oro, ha sido registrado por Arguedas (1980), Bernard (2008), Páramo Bonilla (2009), Victorino (2004) y Carrillo (1997), entre otros.

Ingresó con dificultad en la cueva que se encuentra en la peña. Duró tres días adentro y salió extraño y hablando “cosas raras”. Dijo, al salir, que en la cueva, después de un rato de camino, se encuentra una laguna y que, al otro lado de esa laguna, el toro dorado le hizo señas con las pezuñas mientras el agua empezaba a arremolinarse. Don Alberto salió de la cueva buscando alguien que le ayudara a sacar el tesoro, pero murió al mes. La gente recuerda que salió con un tono diferente en la piel, como si el polvo de la cueva lo hubiera “amarillado”. Después otros que han entrado han visto lo mismo, pero no pueden sacar el tesoro. El toro —más allá de la laguna— continúa dentro de la cueva que se abre delante del majestuoso cañón del Lagunilla. A todo ese conjunto lo llaman guaca.

Empezamos este apartado con la certeza de que una guaca es también llamada “entierro”. Sabemos que puede contener oro o esmeraldas. En Lérida, sin embargo, la gente que habla de las guacas de Armero se refiere a los bienes de “valor” que buscaban los valancheros. Las guacas de Armero, que para algunos fueron las que dicen que bajaron en la avalancha, para otros fueron toda la “cultura material” del pueblo sepultado por el volcán. Esas “riquezas de Armero”, como las guacas, están ocultas, pero aquello que las cubre está a la vista de todos. De la ambigüedad del oro de guaca y el toro que cuida la guaca, participan también los objetos de Armero: son objetos de valor cultural que murieron en la cultura y están, como todo lo muerto, enterrados. Incontables historias vinculan objetos extraídos de Armero con tragedias ocasionadas por su condición de guacas. Los objetos de Armero son portadores de yelo de guaca.

Una guaca es, en principio, “una riqueza” (oro, esmeraldas, un objeto cargado de valor) que se encuentra oculta, pero que se muestra ocasionalmente, como las minas de El Sirpe. Si recordamos al cerro Juan Díaz, a las lagunas y los nevados, podríamos ampliar la definición y decir que una guaca es una cosa oculta dentro de otra, y a la vez es la cosa que cubre a la primera. Es contenido y continente, ambos preciosos y terribles. Una guaca es una cosa que es dos y es dos cosas que son una. Es una cosa dentro de sí misma y la misma cosa afuera de ella. Es una muerte que persiste en el yelo y un encanto que no se agota. Es una fuerza que no cesa, que provoca lo que ocurrió y lo que sigue ocurriendo. La guaca es el toro y lo que el toro guarda, y el cerro

con el toro encima, y el nevado en la laguna llena de oro y de yelo. Una guaca es Juan Díaz que es Juan Ruiz, y es el nevado y el encanto, es el cerro y el hombre que sufrió la misma suerte de Armero.

Oro y yelo-encanto, que son lo que está en el centro de la guaca, también son lo que se ve por fuera de ella (son el encanto dorado y la nieve o la nube). El toro es guaca porque, como ella, tiene por dentro lo que tiene por fuera y tiene por fuera lo que tiene por dentro. El toro es guaca porque, como la guaca, tiene un contenido que se ve en la superficie, los cachos son huesos, y una superficie que está escondida, los huesos son cachos. Cuando comandan las avalanchas hacen evidente esa ambigüedad porque en esos casos se supone que ellos mismos son lo que estaba enterrado y en ese evento viaja en el lodo.

Guaca, por todo lo antes dicho, no se reduce a la riqueza que contiene yelo y encanto, es, quizás, un concepto ordenador de relaciones en distintos contextos. Hemos visto que guaca puede explicar accidentes del paisaje cultural (los cerros, las lagunas, los nevados, los volcanes) o la vida de lo que muere en la cultura (toros, oro, objetos de Armero). Guaca resume una *lógica*<sup>15</sup> realizada al unísono en la cultura popular. Y es, faltaba decirlo, una noción indígena que ha provocado largas inversiones de tinta (cfr. Acosta, 1962; Bernard, 2008; Cieza de León, 1995; Gutiérrez Estévez, 1988; Rosenblat, citado en Garcilaso de la Vega, 1943: 317, entre muchos otros), pero que nunca se rinde a la inteligencia de la tinta, una noción indígena intrínsecamente relacionada con la forma del mundo: la forma del espacio (contenido y continente) y la forma del tiempo (lo que ocurrió y lo que sigue ocurriendo) (cfr. Suárez Guava, 2008). La guaca india, extendida por lo menos desde la selva del Darién hasta el río de la Plata, devora las mitologías conquistadoras que pretendieron arrebatar el oro americano; las encanta, se disfraza de ellas y las vacía de sentido. La guaca india es una explicación última, definitiva, terrible y fabulosa del cataclismo que hizo que la tierra diera botes, dejando al descubierto lo que estaba cubierto, y cubierto lo que estaba antes al descubierto. La guaca que provocó una avalancha de lodo y piedras, que provocó luego una avalancha de valancheros y que provoca cada 13 de noviembre una avalancha de peregrinos. Guaca es yelo

---

15 Uso *lógica* en el sentido que le da Lévi-Strauss (2006: 60): “la instauración de relaciones necesarias”.

antiquísimo y encantamiento indescifrable, contenidos en lugares fascinantes y aterradores: Juan Díaz y la represa de El Sirpe; la mina de El Sirpe y el Alto del Toro; los nevados de tierra caliente y los volcanes a cualquier altura, el Nevado del Ruiz y Armero.

En toda guaca, tanto contenido como continente operan cambios en la naturaleza, y solo pueden ser controlados recurriendo a la magia. La seducción del encanto por parte del guaquero, o sea el control de una guaca, es llamada “trabajo” y supone el engaño de la guaca y el control del yelo. Otro conjunto de fenómenos en donde estos principios aparecen conjugados es la brujería en Armero y sus alrededores.



Muchos pobladores de la región, al explicar a través de ejemplos la búsqueda del oro, se detienen a considerar una distinción importante entre las guacas. Dicen que hay guacas conjuradas y guacas que no lo están. Saben que los antiguos dueños de la riqueza, indios y españoles o criollos ricos, antes que compartirla prefirieron enterrarla. Algunos de ellos, la mayoría, realizaron actos mágicos delante de estas riquezas y las dejaron conjuradas o rezadas. El conjuro o rezo consiste en la maldición para el que quiera agarrarlas, pero también es “la suerte” de quien debe tenerlas, es su destino. El conjuro, al tiempo que busca juntar los destinos de la riqueza y el que debe tenerla, es proveedor inmediato de yelo para todos los otros. El rezo o conjuro, entonces, es un acto mágico cuya eficacia reside en la fórmula pronunciada por el que esconde la riqueza, y asegura el rumbo del yelo y el encanto. Cuando la guaca no está conjurada, el destino de sus dos sustancias es desconocido, no está señalado, depende de los caprichos del encanto y del yelo. En estas ocasiones también se aplica la máxima de que una guaca no es del que la busca sino del que la encuentra. Encontrarse una guaca es encontrarse con la propia suerte.

Los conjuros no crean las sustancias esenciales de la guaca, las dirigen. Parten, como todo acto mágico, del reconocimiento de una legalidad en la naturaleza que puede ser manejada, pero no creada. Los que buscan guacas suelen conocer “el secreto”, que es una fórmula estereotipada de contraconjuro que junto a “las contras” sirve para agarrar la guaca. Las guacas, aunque en una ambigua relación con la cultura, son un hecho de la naturaleza. Existen porque es natural que lo que está enterrado se manifieste en la superficie y porque es natural

que el oro, como los huesos, contenga yelo y encanto. Es natural que el oro, a través del yelo y el encanto, transforme lo que entra en contacto con él. Estos principios son usados al unísono en los trabajos de brujería que también son llamados entierros, pero las sustancias son otras.

Vamos a examinar con cuidado el yelo de muerto. Se distingue del yelo de guaca por los efectos que produce. Tiene yelo todo lo que ha estado en contacto con un muerto. Sin embargo, todos reconocen como especialmente peligrosas las partes metálicas de los ataúdes, la tierra de cementerio y los huesos de los muertos. El yelo ataca de forma terrible a los recién nacidos y a los fetos cuando las mujeres embarazadas van a un cementerio o a un velorio. Las personas buscan muy pronto en la infancia dar comida de sal a los niños para hacerlos inmunes al yelo, si visitan un cementerio. Cuando un niño es víctima del yelo se dice que está “enylado”.

El yelo de muerto inicia su existencia en el momento mismo de la muerte de un ser humano y tiene su depósito natural en el cuerpo del muerto. Por eso un cementerio es un gran depósito de yelo. El yelo de cada muerto se transmite a los objetos que lo rodean, en un cementerio toda materia es su portadora o su víctima: es lo mismo. El yelo parece estar relacionado con la descomposición de los cadáveres, pero dura más que el proceso de putrefacción. Una vez que la carne ha desaparecido de los huesos, estos se descubren como la quintaesencia del yelo.

Las víctimas del yelo de muerto adquieren un semblante especial a través del cual se reconoce su estado. Por regla general, “se secan”; adelgazan excesivamente, pierden su color hasta ponerse muy pálidos, viven constantemente cansados y empiezan a padecer enfermedades que “no se ven” en el exterior del cuerpo (se incluyen entre las llamadas enfermedades postizas<sup>16</sup>). El yelo se introduce en el cuerpo de las víctimas y empieza a matarlas lentamente a través de un padecimiento que los médicos no saben reconocer.

Cuando por descuido un niño es víctima del yelo de cementerio, el tratamiento antiguo dice mucho de la naturaleza de esta sustancia. Dicen que “anteriormente” había dos formas de curación. La primera, abriendo

---

16 Las enfermedades postizas no serán examinadas en profundidad, pero pueden considerarse dentro de este esquema general de análisis, ya que suponen la intrusión dentro del cuerpo de un principio que “hace daño” y busca la muerte de la víctima. La denominación supone una acción no natural que “pone” la enfermedad donde no debería estar.

el vientre de una vaca y poniendo el niño dentro, para que se contagie del calor y la vida de la vaca. La segunda, envolviendo al niño en una sábana y enterrándolo, de manera que apenas pueda respirar, para que el yelo se quede en la sábana, que luego será enterrada. En ambos casos es evidente la relación dialéctica entre la vida y la muerte: o renace el niño, pero del vientre de una vaca que muere, o se mata al yelo reintegrándolo a la tierra al enterrar al niño, que vuelve de entre los muertos.

Cuando la víctima del yelo de muerto es un adulto, la única explicación posible es que ha sido objeto de un trabajo de brujería, de un entierro. En estos trabajos, la fuerza que actúa a distancia y opera un cambio en el estado de las cosas es el yelo. Cuando alguien es víctima de la brujería, el yelo afecta, además de su cuerpo, al conjunto de sus relaciones sociales. La gente está atenta, sobre todo, al mal curso de sus relaciones de pareja y al cambiante balance del dinero en sus bolsillos.

Los trabajos de brujería son rituales simples que ponen en contacto el yelo, la vida de la víctima y un conjuro en un “atado” o un “amarre”<sup>17</sup>. Estas tres esencias juntas se disponen de tal forma que imitan un funeral o una tumba. Los entierros imitan entierros de varias formas. Una es enterrando el atado en un cementerio. Otras veces el atado contiene tierra de cementerio y es enterrado en la casa de la víctima o cerca de ella. Otra forma imita una ceremonia fúnebre “velando el atado”. Además, el brujo debe asegurarse de que el yelo ingrese al cuerpo de la víctima. Suele hacerse a través de bebidas oscuras (negras) o fuertes (fermentadas o alcohólicas): la gente duda mucho en recibir café (tinto), gaseosas negras, cerveza o aguardiente. Un problema grande es que esas bebidas son, precisamente, los lugares comunes del más elemental intercambio de dones que permite establecer una relación de amistad. Bolaños (2009) sostiene que la brujería en Colombia opera a través de un trueque que no se resuelve, puesto que “el daño” viaja como un don oculto en pos de su víctima. Cuando embrujan mediante brebajes ocultos dan un regalo que no se puede devolver, puesto que “no se ha recibido” (p. 13). Por tanto, cualquiera que sienta un cambio brusco en su vida puede sospechar que es víctima de la brujería o, que es lo mismo, del yelo de muerto.

---

17 Ospina (2009), en su pesquisa sobre viejos brujos o embrujados en el norte del Tolima, sostiene que Armero mismo se puede leer como un trabajo de brujería. Su argumento se ocupa de la idea de que un trabajo de brujería es un “envuelto”.

En todos los casos la víctima empieza a morir, sin saberlo, una muerte ajena. En todos los casos, la víctima está muerta y no lo sabe. Para deshacer estos entierros se debe someter a unas violentas purgaciones y “desatar el atado” o “desenterrar el entierro”. De lo contrario, el yelo hace presa en el cuerpo y la muerte es inevitable.

Otras dos sustancias actúan para provocar un cambio en la vida de las personas: el tabaco y una que no tiene nombre específico, pero se le llama “brujería”. La brujería puede trocar los deseos de una persona y “enamorarla”. La gente dice que la persona se “emboba”. En esos casos se ponen en contacto la vida de la víctima, fluidos corporales (sangre menstrual o semen) y un conjuro. La fuerza mágica que se dirige a través del conjuro o rezo está depositada en los fluidos corporales (que suelen ser los del cliente del brujo o beneficiario de la brujería). Es evidente que los fluidos corporales en estos tipos de magia ocupan el lugar del encanto en el misterio de las riquezas. En la brujería que se hace a través del tabaco, los elementos esenciales son el humo y el fuego del tabaco. A los mohanes de la región, recordemos que Juan Díaz es uno, se les suele ver fumando tabaco. En el caso de Juan Díaz, el humo de su tabaco es la neblina. Y la acumulación de neblina es la señal de la formación de un nevado, de la acumulación de yelo. En las noches, lo que se ve del tabaco del mohán es el fuego de la punta que se consume.

Veamos algunos casos de brujería en Armero o con Armero. Sandra es “chicotera” (una mujer que “trabaja” el tabaco) desde hace más de veinticuatro años, desde que en Armero le enseñó una señora Sara, la dueña de la casa de citas donde trabajaba<sup>18</sup>. Ella explica que trabajar el chicote es una lucha para que las cosas “revienten” en la vida de los clientes. El chicote permite doblegar, dominar, cambiar el rumbo de un deseo. A la constante inspiración y expulsión del humo, así como a la lucha por mantener el fuego en el tabaco, Sandra los llama “soplar”. Para representar la furia, cuando en su complejo discurso requiere mostrar la ira y la rabia que sintió, toma aire en sus varoniles pulmones y alza la cabeza al tiempo que agranda los ojos, y luego, en un gesto terrible, entrecierra las pestañas y expulsa con violencia el aire por la nariz mientras aprieta los labios. Cuando envía un embrujo, lo hace a través

---

<sup>18</sup> “Casa de citas” se usa para referirse a los prostíbulos exclusivos. También se usa para nombrar de forma elegante a cualquier prostíbulo.

de un soplo pavoroso que sale de su boca de dientes envejecidos por el tabaco al mismo tiempo que una mirada espantosa la hace lucir inusitadamente vieja, calva casi por completo, con la nariz torcida, las cejas ausentes y la piel ajada. Sus manos son el centro de un discurso para el que no tiene palabras: todo su trabajo es el de una mano femenina que, al cabo de sus brazos de hombre, gira sobre otra mano, esta con grandes verrugas, que a su vez gira sobre la primera. Y de nuevo sopla con inusitada violencia mientras adquiere una mirada felina que acentúa su afilada delicadeza. Los tabacos se suceden uno tras otro en el intencionalmente ruinoso lugar de trabajo de Sandra, una precaria enramada de plásticos al fondo del patio de su casa, en Lérica. Allí, delante de la pregunta por la naturaleza del yelo, se queda callada y no puede más que declarar, con gestos desconcertados y movimientos definitivos de sus manos extendidas hasta la prolongada extensión de las uñas pintadas, que “el yelo es yelo”. Para ilustrarme refiere eventos ocurridos en Venadillo, unos años después de la Tragedia de Armero.

Sandra trabajaba en El Apolo 11, casa de citas excepcionalmente exitosa: lujosa, de buen gusto y frecuentada por los mejores clientes. La dueña del lugar se cuidaba de tener a las mejores muchachas. Sandra era una. Por alguna pelea de embriaguez, una amiga de Sandra fue expulsada de esa casa. Y esa muchacha “se llenó de rabia” y buscó la forma de hacer daño. Juntó en un mismo recipiente inmundo tierra de cementerio, azufre, mejoral<sup>19</sup>, un kilo de sal, greda y alcanfor<sup>20</sup>;

---

19 Mejoral es un medicamento cuyo componente activo es la ticlopidina, que evita la formación de placas y se usa para drenar coagulaciones. Se usa como alternativa para quienes tienen alergia a la aspirina. En Colombia, la cultura popular lo receta para enfermedades de los niños. Se sabe que puede tener efectos abortivos. Además, una pastilla de mejoral en el agua de las flores frescas recién cortadas, según las amas de casa, mantiene las flores “vivas” durante más tiempo.

20 El alcanfor es un “[p]roducto sólido, cristalino, blanco, urente y de olor penetrante característico” (RAE, 1992: 69) del que, en el centro de Colombia, se dice que es usado para frenar la libido de las monjas y los soldados. Iconográficamente se encuentra en pequeñas bolas blancas que se ponen en la ropa de los niños para protegerlos del yelo de los muertos. La teoría popular es que el alcanfor absorbe el yelo. Se puede extraer del aceite de trementina, la sustancia que cubría el cuerpo del cacique que se bañaba con oro molido (cfr. Castellanos, 1997: 860-861). También puede ser usado como saborizante en ciertos tipos de aguardiente (véase *Diccionario de autoridades* de la Real Academia Española [1770: 147]). El antiguo procedimiento de condensación transformaba el color rojo de la resina natural en el blanco característico de la sustancia final.

rezó “eso” y “lo echó” en una bolsa negra que lanzó sobre el techo de la casa en donde funcionaba el negocio. Esa misma noche, aunque abrieron las puertas como de costumbre, no entró ningún cliente, solo la policía que hizo una desafortunada requisa. La casa, dice Sandra, se saló. El yelo, que parece estar distribuido en toda la mezcla porque todos los materiales son depósitos de yelo o yelo, actuó sobre la libido de los clientes y fue el elemento central de toda la brujería. La brujería quería causar ruina general, pero la dueña, una mujer bellísima que se parecía a Ana Gabriel, actuó con premura. Hizo “riegos” y “limpias” y contrató a un brujo de Ibagué que alejó el yelo de la casa. Y Nubia, la prostituta de Manizales que arregló el trabajo, a los pocos meses sufrió la peor de las suertes de una mujer en su oficio: un cliente le cortó el rostro dejándole una larga cicatriz, “imposible seguir ejerciendo”. A Sandra le tocó subirse al techo y barrer “eso”. Lo hizo con la misma delicadeza con la que, siendo un hombre virgen llamado Edilberto, que “sabe cosas”, enseña a las mujeres a ser femeninas<sup>21</sup>.

De la densa figura de Sandra y sus conocimientos rescato cuatro puntos. El primero es la relación estrecha entre la brujería y la prostitución en la región<sup>22</sup>. El segundo, su manejo del tabaco, el control del fuego y el humo para lograr cambios en el orden de las cosas, supone el control de fuerzas naturales. El tercero es la narrativa de su trabajo como una lucha que logra que los eventos revienten; sus historias giran en torno a la posibilidad de que ocurra una avalancha de sucesos sobre los que luego no puede tener control. Finalmente, la mezcla inmunda que “sala” una “Casa de Citas” contiene elementos afines a aquellos que bajaron en la avalancha de 1985; la mezcla y el rito, simbólica y literalmente, entierran la casa. Es la maldición “lanzada” por una prostituta y deshecha por un brujo.

En Armero, el cementerio es el lugar para los entierros. Armero, el cementerio con cementerio, es un poderoso depósito de yelo. En todo el país es conocido como centro de terribles trabajos que han embrujado

---

21 Johan Nieto (2009) trabaja los mismos eventos desde una perspectiva distinta. Explora las nociones de “encanto” e incesto en relación con la memoria de una Casa de las Muñecas que existió en Armero y en la que se habrían prostituido niñas y niños, menores de edad.

22 Luisa Arenas (2009) encuentra una poderosa relación entre la prostitución, la brujería y el culto a la Virgen en el norte del Tolima. Estos mismos elementos habrían sido importantes en la caracterización cultural del desaparecido Armero.

a colombianos de todas las condiciones y lugares. En cada una de nuestras temporadas de campo hemos visto la constante transformación, cada vez más oscura, del cementerio antiguo. Una visita rápida descubre macabros sucesos que están en constante factura: muchas tumbas se encuentran abiertas. Los huesos han sido objeto de manipulaciones. En las bóvedas abiertas es posible ver veladoras consumiendo huesos, paquetes de papel mimetizados por la humedad y el calor, restos amarrados, calaveras sin cuerpo expuestas a la vista y acompañadas por flores frescas, pequeños recipientes de cerámica junto a huesos quemados, ataúdes abiertos por fuera de tumbas saqueadas.

También se sabe que este cementerio es un lugar en el que los ejércitos irregulares del valle del Magdalena “desaparecen cadáveres”. La gente en Lérica y Guayabal advierte que Armero, en todo sentido, es un lugar peligroso. Su peligro consiste, cómo no haberlo dicho, en la condensación de muerte que lo volvió Camposanto. Todo el norte del Tolima, y toda Colombia, abunda en historias de apariciones en Armero. Conductores que en la noche ven espantos mientras atraviesan la carretera en cualquier sentido. La idea de que los muertos de la Tragedia “quedaron en pena” y asustan a los viajeros. El indiscriminado uso, para dañar, del yelo acumulado en Armero por la “valancha” que bajó del nevado.

No es extraño que exista el rumor de un nevado que quiso formarse en Armero; es muy claro que una acumulación tan grande de yelo pudo dar origen a un nevado. El yelo es la sustancia de la muerte, pero no de una muerte definitiva, sino de la que actúa en la vida de los vivos, de una muerte que no acaba de morir: es la sustancia de una muerte que vive. Si el yelo de la guaca provoca que “salga la llaga”, en la brujería es la sustancia que mata lentamente.

Resumiendo, todo entierro de brujería consiste en “atar” o “amarrar” un conjunto de esencias en un “paquete” que se oculta. Una condición para que funcione es que, aunque escondido, permanezca a la vista de todos. Y el lugar por excelencia para ocultar entierros a la vista es un cementerio. En Armero, esta lógica consigue una nueva vuelta de tuerca: un amarre en Armero oculta a la vista en el lugar desenterrado de un gran entierro. El cementerio de Armero consigue ser un evento, una cosa y un concepto que ingresa perfectamente dentro de los principios de la brujería en la cultura popular. En el cementerio de Armero se ve todo lo que no debería verse porque es una acumulación de entierros

desenterrados. Pero también es el cementerio (lugar de los muertos) de un pueblo enterrado (muerto). Es como si los habitantes del cementerio fueran los dolientes de los habitantes del pueblo. Dicho de otra forma, es como si en Armero los muertos visitaran a los muertos. Los más muertos visitan a los menos muertos.

Sea o no en el cementerio de Armero, todo trabajo de brujería supone los mismos principios que hacen a una guaca como la hemos definido. En un trabajo de brujería contenido y continente se confunden porque a la víctima ingresa un entierro que está por fuera de ella. El entierro debe al tiempo ocultar y mostrar su naturaleza. Y, al igual que la guaca, la brujería provee yelo. La brujería también provee (o puede hacerlo) algo afin al encanto. La otra sustancia de la brujería, diferente de la vida de la víctima, del yelo y del conjuro, es un fluido corporal (preferiblemente de carácter sexual) asociado al beneficiario del trabajo. Para definirlo con términos manejables, y sin traicionar su naturaleza, ese fluido es la sustancia de una vida que muere. Y es tan poderosa que encanta como el encanto, o que, en la práctica, seduce y “emboba”. Y como en la guaca, es un contenido oculto en un continente visible. Solo que en estos casos no se llama entierro, sino trabajo, simplemente. La fuerza que opera no es la de una muerte que vive, sino la de un deseo vivo y voraz o la de una vida que muere.

Así, no toda brujería es entierro, aunque en toda brujería operan fuerzas que el brujo dirige. Dos de esas fuerzas, quizás las más poderosas, son el yelo y los fluidos corporales (que son estructuralmente iguales al humo y el fuego del tabaco), son la muerte que vive y la vida que muere. Cuando se trabaja con yelo siempre se hacen entierros. Esos entierros, en todas partes (pero sobre todo en el cementerio de Armero), tienen la misma estructura lógica de las guacas. Al cabo, muchas guacas son trabajos de brujería y muchos trabajos de brujería hacen guacas. Si la Tragedia fue producto de una maldición, Armero fue víctima de un destino hecho (un hechizo), fue producto de un trabajo de brujería que mandó yelo y encanto, nieve y fuego, dejando un gran cúmulo de huesos y sangre.

Sin embargo, la relación entre la brujería y las guacas, antes que estructural, es más clara si consideramos sus resultados efectivos. Esos resultados son posibles gracias a la fuerza de las sustancias involucradas. La búsqueda de guacas y la confección de trabajos de brujería suponen cambios en la vida de los involucrados. Esos cambios, en ambos casos,

oscilan entre la fortuna y la tragedia. La fortuna asociada a la guaca o a lo que consigue el trabajo de brujería se manifiesta en riqueza, prosperidad, fertilidad, suerte y “poder de seducción”. La tragedia, en ambos casos, es el resultado de la cercanía de la muerte y produce lo exactamente contrario.

Esa oscilación entre fortuna y tragedia en presencia de una guaca o un trabajo de brujería pareciera siempre resolverse, a mediano o a largo plazo, del lado de la tragedia. Ya vimos que la guaca siempre se escapa, pero antes “pica” para dejar infortunio. La gente, en el norte del Tolima, sabe que las redes de la brujería siempre están tendidas y que una vez que han ingresado en el juego de “cambiar la suerte”, resulta imposible salir de él. A la brujería se ingresa como víctima de un destino que al ser tocado hace dos destinos, y víctimas de dos destinos; ambos exacerbados, el destino inicial y el nuevo, el natural y el “hecho”. Un habitante de Partidas, cerca de Juan Díaz, conocido como El Caballero Oscuro, a la vez orgulloso y horrorizado por haber hecho pacto con el Diablo, explicó una noche de mayo que los trabajos de brujería, al hacer una “modificación inversa” en “el orden de las cosas” (sea para bien o para mal), siempre traen un pago terrible para el brujo. Él mismo, que buscó al Diablo en el monte y soportó el susto de su presencia hasta volverse invulnerable, que ofició ritos de magia para otros en donde mostró la fuerza de su corazón, recibió un disparo en la cabeza pero no murió. Su condena en vida es vivir con medio lado paralizado, muerto a medias, siendo objeto de la desaprobación y el miedo de sus vecinos, que evitan estar en la misma habitación con él. Un brujo no puede cambiar el destino; lo que hace es convertir a su cliente y a su víctima en víctimas de más de un destino. Al manipular la muerte que vive o la vida que muere (que no son ni su muerte ni su vida), un brujo crea un destino “hechizo” (falso) que, paralelo al verdadero, corre de manera indefectible hacia “su dueño”, que es víctima de un nuevo destino. Y en el “hechizado norte del Tolima” (como lo llama Ospina [2009]), en donde muchísimos han sido víctimas o agentes de brujería, todos luchan contra un destino que no saben si es el propio, o es un amor que no se suponía, o es un ventarrón con humo de tabaco, o es un entierro que no han descubierto.

Hace falta considerar un conjunto de personas implícito en todos estos eventos. En el universo de las guacas no aparecen sino como los proveedores de un yelo antiguo por la descomposición de sus cuerpos junto a las riquezas. En el universo de la brujería no serían más que los

proveedores del yelo si los proveedores de fluidos corporales no aparecieran como interesados en que el trabajo funcione. Los muertos, hasta ahora espectadores de este drama, deben ser interrogados.



Este escrito se ha concentrado en el análisis del paisaje y los objetos asociados a la Tragedia de Armero. Paisaje y objetos aparecieron en la pesquisa por la noción de entierro en cuanto guaca y entierro en cuanto trabajo de brujería. En el primer caso supimos de lugares (que pueden ser personajes) y de objetos que son guacas. Las guacas son cosas al tiempo terribles y encantadoras. Ellas mismas a través de sus movimientos son la fuerza que origina otros eventos-accidentes geográficos, como los volcanes o los nevados. La guaca puede presentarse en otra forma material, el toro, que es guaca, sobre todo, por su relación con la avalancha (el volcán) pero, al tiempo, tiene la naturaleza misma de la guaca (el problema del contenido y el continente y el de “lo ocurrido” y “lo que está por ocurrir”). Oro, esmeraldas, objetos de Armero y minas en general son otras manifestaciones de esa naturaleza.

El estudio de la brujería no indagó más allá de los materiales que ella usa, pero encontró que dicho uso se relaciona con la lógica fundamental que encierra la noción de guaca. En ambos casos identifiqué objetos concretos que son materia de creencias, pero sobre todo de manipulaciones, y me pregunto por la lógica interna que hace posible su acción en el mundo. Una conclusión en este punto de la argumentación es que las guacas y la brujería moran en objetos pero son la excusa que inaugura una serie de eventos. Las guacas y los trabajos de brujería son, al tiempo, cosas y sucesos. Y cada guaca o trabajo de brujería, para usar una nomenclatura vasquista y lévy-bruhliana<sup>23</sup>, es una

---

23 Luis Guillermo Vasco (2002: 463-464) explica que en el mundo indígena “las abstracciones se expresan con formas concretas, con cosas-conceptos”, y Lévy-Bruhl (2003), a través del supuesto de una “ley de participación”, observa que en ese mundo las cosas son dotadas de características místicas. El mismo etnógrafo que sirvió a Mauss para erigir su teoría de la fuerza contenida en los dones, sirvió a Lévy-Bruhl para elaborar su argumento sobre la forma en que piensa el “pensamiento primitivo”. Elsdon Best, sin embargo, no hizo más que tomar nota de lo que le explicaban los maories. Esa teoría no es de él como etnógrafo y, acaso, no sea de Lévy-Bruhl ni de Mauss. Vasco sabe que el conocimiento existe objetivamente en las cosas y que es poder porque, como Best, tomó nota de lo que le enseñaba la gente. Supo que había un conocimiento por fuera de él. La antropología en Colombia está cada vez menos segura de esto.

cosa-suceso-concepto. Ya argumenté que las guacas y la brujería cambian el destino en el norte del Tolima.

El ambiente de irrealidad que asalta a quienes vivimos distantes de este tipo de informaciones no es razón para descreer de lo que los habitantes de la región reiteran como cosa cierta o por todos conocida. La pesquisa etnográfica en busca de “lo que contiene” la noción de entierro —que he descrito como lugar común, origen y explicación de lo que ocurrió y ocurre en Armero— ha llevado al etnógrafo a la conclusión de que la materialidad de todas las cosas que se describen como contenedoras de “fuerzas” es un principio fundamental que sostiene esta teoría del mundo. Esta teoría del mundo, con otras palabras, sabe que las fuerzas se materializan, de preferencia, en unas cosas y no en otras (todas las teorías de mundo lo hacen). Esa condición, que se impuso en el trabajo de campo, me obliga a hacer una aclaración sobre la forma como abordo este tercer apartado.

La opción por el análisis de los materiales que son objeto de manipulaciones o cuidados, me obliga a dejar de lado temas tan apasionantes como la doctrina acerca de las Ánimas del Purgatorio. Sin embargo, me permite examinar con alguna profundidad el aparato material de la relación entre los vivos y los muertos, que apenas ha sido registrado de forma primaria por los estudiosos del tema. Me ocuparé de los objetos y los lugares que median la relación entre los vivos y los muertos. Supongo que del conjunto de relaciones necesarias que se establecen entre estos objetos emerge una teoría de la muerte y de la vida que, junto a lo dicho sobre guacas y brujería, aclara lo ocurrido en Armero y lo que sigue ocurriendo cada 13 de noviembre. Examinemos entonces la tercera cosa que es entierro en el centro de Colombia.

Las personas llaman “entierro” a una ceremonia fúnebre que da origen a un “alma bendita”, como empiezan a llamar al muerto, en muchos lugares para evitar pronunciar su nombre. También llaman al muerto “el finado” o “la finada”, “el finadito” o “la finadita” (cuando se trata de alguien muy joven o muy viejo), “el difunto”, “el angelito” (si el muerto es un niño). Precede al entierro el velorio; un velorio o velación es una ceremonia que preferiblemente dura toda una noche<sup>24</sup>, y consiste en

---

24 Actualmente hay disposiciones legales que impiden la velación en las casas, y las funerarias deben cerrar alrededor de las diez de la noche.

“acompañar” al muerto y a sus familiares mientras el cadáver permanece en medio de por lo menos cuatro cirios que se consumen en el centro de un salón. A medida que se acerca la hora de la ceremonia final, el velorio presencia la acumulación de “arreglos” y coronas de flores marcados con los nombres de los donantes. Llamen entierro, particularmente, a la procesión final que transporta el cadáver desde el sitio en donde fue “velado”, pasando por el lugar de la ceremonia que despide a un muerto, hasta el sitio en que este será depositado. La palabra *entierro*, que se relaciona con la ubicación del cadáver “en tierra”, se usa también cuando el cadáver es sometido a cremación o dispuesto en una bóveda. Siempre que hay un muerto y una ceremonia fúnebre, así no se transporte de manera solemne el cadáver (en una procesión), hay entierro. El entierro implica la iniciación de una relación entre los dolientes y el muerto. Esa relación puede iniciar en cualquier momento después de la ceremonia fúnebre (el entierro) e involucrar a cualquier persona viva, sea o no pariente.

En el centro de Colombia, los vivos visitan a los muertos los días lunes de forma general, aunque también los domingos<sup>25</sup> (cfr. Gómez, 2009; Losonczy, 2001; Peláez, 2001; Villa, 1993). Las visitas se hacen a los cementerios o a las iglesias que tienen osarios. A su vez, parecen coincidir con el lugar donde están los huesos de los muertos, a los que generalmente llaman “los restos”. Las visitas inician con la muerte y se prolongan por un tiempo que varía entre cuatro y seis años, cuando se sacan “los restos” que son depositados en osarios en una ceremonia más breve que constituye un segundo entierro. En los osarios los restos continúan siendo visitados, pero la obligación es, sobre todo, con los muertos más recientes que aún se encuentran en tumba o en bóveda. La recurrente muerte de personas de diferentes edades hace que, en la práctica, los más visitados sean aquellos que murieron pocos años antes. Los demás empiezan a engrosar la procesión de las ánimas benditas. Las ánimas ocupan espacios indistintos afines a las aglomeraciones de osarios, fosas comunes y paredes de cementerios o iglesias<sup>26</sup>. En esos lugares, son visitadas con ferviente admiración y temor. Los muertos recientes, aunque incorporados al grupo de ánimas benditas, también pueden ser objeto de tratos altaneros e, incluso, ultrajantes.

---

25 En algunas zonas rurales del norte del Tolima esa visita ocurre los sábados.

26 Se les asocia con los NN, muertos sin identificar.

Las visitas a los muertos cumplen un protocolo simple: llegada, entrega de dones, conversación, oración, petición y despedida. La visita a los muertos toma la forma general de cualquier visita entre grupos de personas vivas en el centro de Colombia, pero con una importante variación. Las visitas entre las personas vivas suelen acompañarse de intercambios de alimentos. Los visitantes traen a las casas un alimento que suele ser de consumo inmediato, y llevan a sus casas un alimento que puede consumirse después. Esta lógica ocurre particularmente en las familias que no han roto vínculos con las zonas rurales. En las visitas a los muertos, en cambio, no se intercambian alimentos. En el centro de Colombia se evita sistemáticamente el consumo de alimentos dentro de los cementerios. Es usual, incluso, que una muerte dé inicio a un ayuno de los dolientes, que no se hace explícito pero se “siente” necesario, “no da hambre”. La presencia del yelo alrededor del muerto impide la ingestión de alimentos cerca de él. En cambio, se consumen bebidas alcohólicas y tinto (café). Los mismos principios se relacionan con que a los muertos se les da “trago” (bebidas alcohólicas), por lo general aguardiente y cerveza. Los primeros tragos de las bebidas alcohólicas, en cualquier reunión, deben ser para “las ánimas” y se vierten sobre la tierra. En el norte del Tolima, la procesión final que lleva al muerto hacia el cementerio se detiene en las tiendas donde “tomaba” (se emborrachaba), y ponen a sonar la música que le gustaba.

Las visitas a los muertos materializan en un evento las obligaciones de los deudos y las “promesas” de los vivos. Los deudos suelen visitar por lo menos durante el primer año que sigue a la muerte, cada semana. Pero, en general, cuando los vivos necesitan ayuda de las ánimas hacen una promesa que deben cumplir a través de un cierto número de visitas (desde una hasta nueve). Veamos lo que ocurre en los cementerios.

Los visitantes se ubican de frente a la tumba. Suelen tocar suavemente las lápidas como quien llama a una puerta. Tres golpes, a la vez temerosos y ansiosos, inician la entrevista y aíslan al visitante del resto del mundo. Cuando es en tierra, se ubican a los pies del cuerpo del muerto. Cuando es en bóveda, de frente a la lápida. En ambos casos, la lápida funge primero como puerta a la que se llama y luego como el cuerpo, pero en particular como el rostro, del muerto, quien es objeto de cuidadosas atenciones (cfr. Belting, 2007; Gómez, 2009; Losonczy, 2001; Peláez, 2001). A estas atenciones se les llama “arreglar

la tumba”, pero también suponen “arreglar” al muerto. Arreglar consiste principalmente en lavar con agua y acomodar las flores. A veces pintan las lápidas (tiñen los nombres o repasan la decoración, si la tiene), cortan la maleza y marcan los límites de la tumba. Durante el proceso de arreglar la tumba, los visitantes entregan los presentes que llevan al muerto: flores frescas recién cortadas y veladoras<sup>27</sup>. Estas flores las compran a la entrada de los cementerios por costos que varían entre lo que vale un tinto (un café) y lo que vale un almuerzo: las flores se consiguen en agrupaciones que llaman “ramos” o, más diciente, “arreglos”<sup>28</sup>. No se usan “arreglos” costosos para las visitas. Aunque durante los últimos treinta años se han presentado variaciones (cfr. Gómez, 2009; Peláez, 2001; Villa, 1993), los arreglos de flores continúan siendo el regalo más importante, casi el único necesario, que se le da a los muertos. Las flores usualmente son objeto de una manipulación adicional a aquella que traen de los lugares donde se compran: son arregladas para el muerto por el visitante. Este las corta un poco más para acomodarlas a las particularidades de la tumba, pero también para repartir algunas sueltas en tumbas cercanas.

Hay un principio de acción que obliga a los vivos a entregar flores que morirán pronto: no sembradas, no artificiales, deben ser flores frescas que empiezan a morir. Deben ser, en términos lógicos, la sustancia de una vida que muere exactamente igual que la veladora encendida que a veces acompaña a las flores. Goody y Poppi (1994: 155-158) argumentan que en el mundo mediterráneo las flores frescas para los muertos garantizan el retorno periódico de los deudos a visitar a sus muertos. Mientras quede carne en los huesos, habrá flores de parte de los vivos, pero una vez se ha terminado de consumir la carne, los muertos se reintegrarían a sus familias en los osarios privados. Prácticas similares podemos comprobar en los cementerios del centro de Colombia. No obstante, que los muertos completen su muerte cuando los huesos estén limpios, no explica que sean flores los presentes que hay que llevarles.

---

27 Las veladoras no serán objeto de esta exposición, pero puede decirse que, en términos lógicos, son lo mismo que las flores.

28 La palabra *arreglo* se usa para describir la modificación material sobre un objeto; también, para referir el acuerdo sobre un asunto que puede ser un negocio o una disputa.

Mientras “arregla” la tumba, el visitante suele iniciar una conversación que entera al muerto de asuntos generales de la vida. Al tiempo, suele preguntársele al muerto por el estado general de su “vida”. Esto se hace en voz baja. A veces, los visitantes siguen hablando al muerto mientras, con la mirada, inspeccionan los alrededores de la tumba o a otros visitantes en otras tumbas. Otras veces, la presentación general de los asuntos lleva al visitante a llorar profusamente sobre la tumba. Hay ocasiones en que discuten con el muerto, alzan la voz y le reprochan por distintos motivos; este tipo de visitas no es común. Luego de la conversación se hace la oración que suele incluir la petición de “un favor” que se pide al ánima o, en general, a las ánimas. La oración es estereotipada y se consigue en impresiones de consumo popular<sup>29</sup>, en las mismas tiendas donde venden las flores. Al terminar la oración, se apresura la despedida que se sella con tres golpecitos en la lápida.

Las peticiones a los muertos cubren un rango limitado de asuntos. Aunque no hay acuerdo, puede decirse que la salud de los vivos no es de los favores que hacen. Un “favor” recurrente que hacen las ánimas es el de “cuidar” las propiedades: asustan a los ladrones o les hacen creer que en las casas hay habitantes cuando estos han salido. Sin embargo, la especialidad de las ánimas tiene que ver con la prosperidad económica. Su ayuda va desde el hecho de conseguir trabajo hasta la suerte de ganarse “un chance”<sup>30</sup> o una lotería. Los “favores” más solicitados a las ánimas consisten en la riqueza que pueden dar<sup>31</sup>. El fruto de las visitas es riqueza. Podríamos decir que hay un intercambio de trabajo por trabajo, mediado por un “arreglo”. Los vivos arreglan la tumba y los muertos arreglan los problemas económicos. Sin embargo, esa riqueza no es inmediata; lo que hacen las ánimas es propiciar las condiciones para tenerla. Es claro que existe un intercambio entre los vivos y los

29 No me detendré en la Novena de las Ánimas del Purgatorio. Villa (1993: 199-207) transcribe una de las versiones más usadas.

30 “El chance” es una modalidad informal de apuesta que “juega” con los mismos números de la lotería, aunque su monto es muy inferior con respecto al de esta. El ganador en dicha apuesta obtiene una “pequeña fortuna” que suele usar para “salir de deudas” o “montar un negocio”. Existe una dilatada red de historias de trampa y magia alrededor de las apuestas del chance en Colombia.

31 Las ánimas también pueden ayudar a conseguir el amor, pero en estos casos “el favor” requiere un “arreglo” adicional que involucra las vidas del beneficiario y de la víctima: en estos casos se trata de brujería.

mueritos, pero no sabemos cuáles son los objetos del intercambio. En este punto, pasamos de un intercambio de promesas por favores o de arreglos por arreglos a otro de visitas por condiciones para alcanzar la riqueza. Se trata del mismo, pero debemos depurarlo.

En el norte del Tolima la riqueza suele ser producto de una poderosa entidad invisible hasta ahora para los analistas sociales de la economía o la producción. Cualquier lamentación o celebración por el flujo de la riqueza culpa o agradece a “La Suerte” como razón última. Por lo tanto, cuando los muertos ayudan a los vivos, les garantizan las condiciones para acceder a la riqueza, y lo que dan es suerte. Si tenemos en cuenta que las visitas a los muertos se reducen a la entrega de un presente esencial, el intercambio sería de flores por suerte. Solo que la Suerte no es una cosa, sino una entidad que —si hasta ahora hemos andado el camino correcto— debe estar concentrada en una cosa.

Esa cosa que contiene la Suerte, y es usada para atraer prosperidad en toda Colombia, resume la naturaleza de todos los amuletos (objetos que le “traen o dan suerte” al portador) y, al tiempo, la de las reliquias (porque debe ser un don que viene de los muertos)<sup>32</sup>. Sin detenerme en los innumerables ejemplos de su uso para atrapar la suerte, es claro que el don de los muertos es la última huella de su vida y, al tiempo, la evidencia de su muerte, que es lo único que tienen: sus restos. Los restos de los muertos son lo que queda de su cuerpo en descomposición y tienen una materialización final en sus huesos. En la región es común que cuando alguien tiene prosperidad económica se le acuse de estar alumbrando huesos<sup>33</sup> y se sospeche que sus productos tienen contacto con los huesos: el caso más conocido es la avena de Venadillo, que es famosa en el centro de Colombia, pero circula el rumor de que las ollas tienen, además de avena, huesos de los muertos de Armero. En el intercambio con los vivos, es evidente que los huesos de los muertos, así como la guaca, tienen dos sustancias: la que se usa en brujería y la que “se gana” a través del intercambio de los días lunes. Esas dos sustancias, análogas al yelo de guaca y al encanto, son entonces yelo de muerto y suerte.

---

32 Una reflexión sobre las fotografías de Armero como reliquias para los sobrevivientes y familiares de sobrevivientes hace Yolanda Cote (2009). La condición de reliquia de los huesos es examinada por Goody y Poppi (1994: 160).

33 “Alumbrar” es hacer un “velorio” permanente en un altar, y esto es considerado brujería.

El intercambio se reduce, así, a dos tipos de objetos: flores y huesos. En este trueque está implícita la lógica de la relación entre los vivos y los muertos en el centro de Colombia. La transacción ha de suponer que ambas partes (el dador y el receptor que se vuelve dador) reciben, en la misma medida, sustancias equivalentes pero diferentes. Es evidente que los muertos en Colombia no están muertos, están viviendo una muerte que los hace dueños de yelo y suerte. Lo que reciben los muertos, flores frescas recién cortadas, es la sustancia lógica que ellas contienen: una vida que muere. O es un trueque muy ventajoso para los vivos, o es una poderosa visión de la vida humana: los muertos dan su muerte en lo último que les queda (sus restos), y los vivos dan su vida que es una flor recién cortada. Para decirlo de una manera simple, el intercambio ocurre entre unos vivos que mueren y unos muertos que viven; entre los que se van a enterrar y los que se están desenterrando. Los primeros buscan su Suerte. Los segundos tendrán que estar buscando su Muerte. Suerte en los huesos de los muertos y muerte en las flores de los vivos. Como si los vivos necesitaran la vida persistente de los huesos y los muertos ansiaran la muerte próxima de las flores.

Los huesos y las flores son, a diferencia de las cosas-suceso-concepto del universo de las guacas y la brujería, sucesos que no terminan. Mientras que las guacas y la brujería inauguran una serie de eventos, los huesos y las flores son un evento suspendido en el tiempo. Una flor recién cortada debe morir, pero no es su muerte lo que se regala, sino su “estar muriendo”. Los huesos tienen sustancia de muerte, pero no es su muerte lo que se regala, sino la vida que resta. El intercambio ideal busca una situación imposible: trocar la muerte que crece en la vida por la vida que queda en la muerte.

Con Armero, que es el finado más grande de Colombia, ocurre igual. ¿Cómo no iban a ser sus restos objeto de una búsqueda frenética? Y como ocurrió durante la Tragedia, el intercambio en Armero es colosal: allí ocurre toda La Suerte contra toda La Muerte.



En Armero, pero en cualquier cementerio de la región, hay un trueque diferido. El hecho mismo de que la moneda de estos intercambios sea una, en un sentido, y otra, en el contrario, debe plantear la cuestión. Que vayan flores de un lado y vengan huesos del otro señala, como en el caso del Kula, que esas cosas que reciben los vivos y

los muertos no provienen de ellos mismos sino de un tercero invisible, desconocido. En un caso es la suerte de los vivos y en el otro es la muerte de los muertos. En el norte del Tolima y el centro de Colombia se tratan como entidades con nombre propio: La Suerte y La Muerte.

A través de los vivos, los muertos contratan con La Muerte, y a través de los muertos, los vivos contratan con La Suerte. Esos contratos, además, son de carácter total. Lo que da el muerto son sus restos, y lo que da el vivo es lo único que tiene por seguro (su vida que está muriendo). Ambos son dones agonísticos porque son totales y porque desafían. Por tanto, los muertos desafían a La Muerte y los vivos desafían a La Suerte.

Aquello que ocurre en los cementerios, durante la búsqueda de guacas, y en los trabajos de brujería es un desafío en el que los vivos luchan contra su suerte y, espectadores interesados de esa lucha, los muertos logran morir un poco más. La lucha de los vivos, sin embargo, es fatal porque siempre lleva a la muerte. Y llega a la muerte por dos vías: usando la suerte que dan los muertos o usando la muerte que emana de los muertos. Adquirir parte de la vida persistente de los huesos implica contaminarse un poco con yelo y, finalmente, morir. Cambiar el curso de los eventos mediante el uso del yelo o de “la vida que muere” en los fluidos corporales, como asegura con horror El Caballero Oscuro, siempre maldice y crea más de una forma de morir en el embrujado, en el brujo y en el beneficiario de la brujería (que es, y no lo sabe, otro embrujado). Las víctimas de la brujería mueren más de una vez, justo como los muertos y sobrevivientes de Armero.

La extraña moneda que aparece a través del intercambio de flores por huesos ha de tener el nombre del objeto último de la lucha. Es una moneda en la que una cara es de pétalos que mueren y la otra de huesos que viven. Y esas dos condiciones, que parecen fórmulas de brujería, son la condena de unos y de otros. Suerte y Muerte son las dos caras del Destino en el norte del Tolima. Todo esto demora entender a los armeritas, que agotan todas las explicaciones en la culpa del destino.

Las razones últimas de la Tragedia de Armero, que no han sido objeto de análisis, son las que este escrito aborda. Esas razones últimas se detienen también sobre eventos extraños o comportamientos inexplicables de los habitantes de la región: la existencia de volcanes, de nevados, de brujería, de guacas, de encantos, de valancheros, de

Caballeros Oscuros, de maldiciones. Todas las explicaciones que periodistas y científicos sociales, por no incluir a los vulcanólogos, han dejado de lado como un dato de folclor, y de las que la antropología contemporánea difícilmente se ocupa porque se encuentra absorta en una discusión conceptual que considera política, pero que paradójicamente la ha alejado años luz de la gente cuya acción pretende entender, son mi preocupación. He supuesto que hay más inteligencia en ellas que la que con desdén les reconoce la ciencia colombiana. Y no he agotado, a lo sumo vislumbro, la complejidad de la intrincada teoría del mundo que soporta todas estas informaciones.

El Destino se representa en Armero-Guayabal, como ahora se llama, en un altar que el actual sacerdote de la iglesia del Señor de la Salud cubre por considerarlo sacrilego. Y tiene toda la razón. Es un Altar dedicado al Nevado del Ruiz, pero podemos decir que a Juan Díaz, o a una guaca, o a una acumulación de yelo y encanto, o al producto de dos volcanes que se juntan, o a un nevado de tierra caliente, o a la brujería. En esta teoría del mundo, el Destino está contenido en todas esas cosas, cada una de ellas es *su* contenedora y *su* contenido. La sustancia del Destino hace de Armero un Camposanto, un cementerio con cementerio. La sustancia del Destino hace que Armero sea la Tragedia en Colombia.

Quienquiera que tenga una formación inicial en antropología reconocerá la profunda deuda intelectual que tiene este trabajo con Marcel Mauss (1971). La teoría del mundo, más compleja, que contienen estos elementos, es una obra contradictoria, difícil y requiere del investigador más que su disposición intelectual. Los autores de ese conocimiento en mi vida han sido las personas que me han ido enseñando en el centro de Colombia y que he ido mencionando en este trabajo. Fueron ellas quienes me explicaron con paciencia en qué consiste el consumo agonístico en diferentes órdenes de la vida social. Por eso, del norte del Tolima a la teoría antropológica puede decirse que cada uno de los *potlatchs* de la costa noroeste norteamericana es un Armero (mediando el trabajo de campo, yo pensaba que en Armero ocurría un *potlatch*); esa demostración ya no cabe en estas líneas<sup>34</sup>.

---

34 En su escrito desmitificador del *potlatch*, Marvin Harris (2003: 109) incluye una noticia que debe leerse con cuidado desde Armero. Luego de que el jefe anfitrión

Hace casi veinticuatro años llovió ceniza volcánica sobre Armero, y luego llegó la avalancha; ahora llega la avalancha de gente y luego llueven flores. En Armero el Destino se ensaña: la Ciudad Blanca fue saqueada. Se llevaron hasta la arena de la avalancha para reconstruir Armero en Lérída y Guayabal, que eran “pueblos muertos”, según dicen los armeritas. Ahora el Camposanto está inundado por terratenientes que siembran y tienen cabezas de ganado vagando sobre el finado Armero. Armero, contra la lógica, pero en concordancia con la lógica, da comida. Así mismo, contra la lógica, pero en concordancia con la lógica, da brujería.

El asunto es más oscuro. Cuando cada 13 de noviembre llueven flores sobre los visitantes, es claro que los receptores del don son quienes vagan entre las ruinas de Armero. Los que llegan en avalancha de gentes a participar de la especie de feria, plaza de mercado o día festivo en el que los valancheros del Patrimonio buscan nuevas formas de fortuna en la tragedia, son parte y víctimas de la avalancha. Por un día, pero sobre todo durante los diez minutos en los que llueven pétalos del cielo, están muertos. Armero vive cada 13 de noviembre su último día, la sustancia de Armero es la de las flores y los huesos: Armero es un instante congelado, es la vida que muere y la muerte que vive.

Mónica Cuéllar (2009: 8) sostiene que el dolor de la Tragedia encontró un lugar para expresarse en “el despecho”, la pena de amor, que es toda una tragedia. Estar despechado es tener el corazón en otro lugar, fuera del pecho. Más que un muerto en vida, el despechado es un muerto que vive sin lugar y, a la vez, postrado. En Armero el tiempo se detuvo el 13 de noviembre, de la misma forma en que, en el día de la despedida, se detuvo el tiempo del despechado. Y el amor, que es una tragedia anunciada (p. 5), es otro de los rostros del destino.

En Armero nuestro destino es luchar contra las suertes antes de tener que luchar contra la muerte y así morir definitivamente. Y en la larga lucha damos muerte y suerte. Cuando consigamos dar todo,

---

alardeaba con la riqueza, sus seguidores ordenaban silencio a sus invitados, diciendo: “Tribus, no hagáis ruido. Callaos o provocaremos una avalancha de riqueza de nuestro jefe, la montaña sobresaliente”. Mauss (1971: 204) transcribe de Boas las palabras de un jefe kwakiutl que declara que “está perseguido y favorecido por los espíritus y la fortuna, que está poseído por ella y que él la posee”. ¿No es esta una nueva descripción de Juan Díaz, el Nevado del Ruiz o Armero mismo?

cuando hayamos agotado la sangre y los huesos, habremos sido encanto y yelo. Nuestras vidas habrán brillado como una luciérnaga en la noche y habremos recibido pétalos en el cementerio.

Pero antes, cada 13 de noviembre, nos llueven flores.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acero, S. (2009). *Representaciones sociales en torno al volcán Nevado del Ruiz*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Acosta, J. de. (1962 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Álvarez Gardeazábal, G. (1991). *Los sordos ya no hablan*. Bogotá: Plaza & Janés Editores.
- Archivo General de la Nación [AGN]. (1557). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Salón de la Colonia, Miscelánea*, tomo xxxii, ff. 978ra-1028v.
- Archivo Histórico Nacional [AHN]. (1940). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Revista del Archivo Nacional*, 22(3), tomo III, 3-26.
- Arenas, L. (2009). *Virgenes, brujas y prostitutas en el norte del Tolima*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Arguedas, J. M. (1980 [1968]). *Yawar Fiesta*. Lima: Editorial Horizonte.
- Belting, H. (2007 [2001]). *Antropología de la imagen*. Traducción de Gonzalo María Vélez Espinosa. Madrid: Katz Editores.
- Bernard, C. (2008). Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 167-189.
- Biblioteca Luis Ángel Arango [BLAA]. (1573-1641). *Asuntos varios sobre la familia del Capitán Juan Díaz Jaramillo, de los fundadores de Tocaima*. Sala de libros raros y manuscritos, número topográfico 929.2.
- Bolaños, A. (2009). *Dones y transformaciones en la brujería de La Primavera, Vichada*. Tesis de grado, no publicada. Universidad Externado de Colombia.
- Caballero, A. (1986, enero 15). El nombre de las cosas. *El Espectador*, 15: A2.
- Cardona, A. (1988). *La Tragedia de Armero*. Bogotá: Pijao Editores.
- Caro Baroja, J. (1968). *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza.
- Carranza, A. (1941). *San Dionisio de los Caballeros de Tocaima*. Bogotá: ABC.
- Carrillo, M. T. (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. Tesis de pregrado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

- Castellanos, J. de. (1997 [1589]). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno.
- Cieza de León, P. (1995 [1553]). *Crónica del Perú: Primera parte*. Introducción de Franklin Pease; notas de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia.
- Córdoba, I. (1982). *El mártir de Armero*. Neiva: Los Cábmulos.
- Cote, Y. (2009). *Fotografías-Reliquia: vestigios de un pasado en Armero*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Cuéllar, M. (2009). *Tragedia en clave de despecho*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- El Tiempo*. (1985a, noviembre 15). Armero, borrado del mapa [13: A1, C8].
- El Tiempo*. (1985b, noviembre 19). Hay órdenes de disparar contra saqueadores [19: B1].
- El Tiempo*. (1986, febrero 13). Armero: un territorio de saqueadores [13: B8].
- Flores de Ocariz, J. (1990 [1674]). *Libro segundo de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*, tomo II. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Garcés, J. G. (1986). *Armero: crónica de una tragedia* (documental de 52 min.). Guión de J. D. Mejía. Medellín: Iris Producciones.
- García, L. (2005). *Armero: un luto permanente*. Bogotá: Debate.
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1943 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*, tomo II. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé.
- Giraldo, M. (1986, enero 16). Mucho auxilio está enredado. *El Espectador*, 16: A1, A7.
- Gómez, B. (2009). *Imágenes entre lo sagrado y lo profano: usos y representaciones en la cultura popular, una aproximación desde el cementerio de Bosa*. Tesis de pregrado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- González, H. (1986, febrero 14). Carcajadas ante el peligro. *El Espectador*, 14: A7.
- Goody, J. & Poppi, C. (1994). Flowers and bones: Approaches to the dead in Anglo-American and Italian cemeteries. *Comparative Studies in Society and History*, 36(1), 146-175.
- Gutiérrez Estévez, M. (1988). Hipótesis y comentarios sobre la significación de la *mama-huaca*. En M. Gutiérrez Estévez (ed.), *Mito y ritual en América*. Madrid: Editorial Alhambra.
- Harris, M. (2003 [1974]). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández. Madrid: Alianza Editorial.
- Hurtado, C. (2008). *Juan Díaz, el mohán hidalgo. Territorio y memoria en la Mesa*. Universidad Nacional de Colombia, manuscrito no publicado.

- Lévy-Bruhl, L. (2003 [1927]). *El alma primitiva*. Traducción de Eugenio Trías. Barcelona: Ediciones Península.
- Lévi-Strauss, C. (2006 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Losonczy, A. M. (2001). Santificación popular de los muertos en los cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 6-23.
- Mauss, M. (1971 [1925]). Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En M. Mauss, *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.
- Mendoza, R. (1985, noviembre 19). Control a pillaje en Armero. *El Espectador*, 19: B3.
- Morales, J. (2001). Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas. *Boletín del Museo del Oro*, 50, 1-42. Consultado el 20 de septiembre de 2007 en [www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/50/bmo50morales.pdf](http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/50/bmo50morales.pdf)
- Moreno, A. (2006). *Minería y sociedad en la jurisdicción de Mariquita: Reales de minas de Las Lajas y Santa Ana, 1543-1651*. Ibagué: Ediciones Aquejarre, Universidad del Tolima.
- Nieto, J. (2009). *Encantados por las nínfulas y las muñecas*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Ospina, A. (2009). *De la mano de Dios y del Diablo: El norte del Tolima hechizado*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Páramo Bonilla, C. (2009). *Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Pardo, A. (1947). La leyenda de Juan Díaz o El mohán del Tequendama. *Revista de Folklore*, 2, 97-106.
- Pardo, C. (1986). *Los últimos días de Armero. Vida, pasión y muerte de 30.000 colombianos sepultados vivos*. Bogotá: Plaza & Janés Editores.
- Peláez, G. I. (2001). Un encuentro con las ánimas: santos y héroes impugnadores de normas. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 24-41.
- Pérez de Vargas, G. (1993-1995). Description de la ciudad de Tocayma del Nuevo Reino de Granada hecha por don Gonzalo Pérez de Vargas v(e)z(in)no della. En H. Tovar Pinzón (ed.), *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*, tomo 3. Santafé de Bogotá: Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica.
- Real Academia Española [RAE]. (1734). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas*

- convenientes al uso de la lengua*. 6 vols. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro.
- Real Academia Española [RAE]. (1770). *Diccionario de la lengua castellana*, tomo I. Segunda impresión corregida y aumentada. Madrid: Joaquín Ibarra.
- Real Academia Española [RAE]. (1992). *Diccionario de la lengua española* (21.ª ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Restrepo, D. (1952). *El mártir de Armero: la vida y el sacrificio del padre Pedro María Ramírez Ramos víctima de la revolución del 9 de Abril de 1948*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Restrepo, J. (1986). *Avalancha sobre Armero. Crónicas, reportajes y documentos de una imprevisión trágica*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Rivas, M. (1983 [1899]). *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Editorial Incunables.
- Rivera, A. (1985, noviembre 22). En Armero: se salvaron los muertos. *El Derecho*, 22: A4.
- Sánchez, A. (1985, diciembre 26). Castigarán los delitos con entierro de cadáveres. *El Tiempo*, 26: A7.
- Santa Gertrudis, F. J. (1970). *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: Editorial Kelly.
- Suárez Guava, L. A. (2008). Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial. *Revista Maguaré*, 22, 223-289.
- Unas, H. (1985, noviembre 19). En Armero se hará "mini-Brasilia". *El Espectador*, 19: A13.
- Valero, H. (2008). El río Minero: matagente, ladrón y fantasmal. *Revista Maguaré*, 22, 205-222.
- Vasco, L. G. (2002). Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficas. En L. G. Vasco, *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Velandia, C. (1993). Se perdió Teresa, se la cargó el mohán. Modelo para un análisis estructural de las narraciones campesinas en el Tolima. *Museológicas*, 1(1), 5-73.
- Victorino, J. H. (2004). *Los encantos del altiplano cundiboyacense: Simbología y medio ambiente en la cosmovisión raizal*. Tesis de pregrado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Villa, E. (1993). *Muerte, cultos y cementerios*. Bogotá: Disloque Editores.